

في المسألة الإسلامية المعاصرة

طارق البشرى

بين الإسلام والعروبة

دار الشروق

بيـن
الإسلام والعروبـة

الطبعـة الأولى
١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م
الطبعـة الثانيـة
١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ مدينة نصر
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

طارق البشرى

بين الإسلام والعروبة

دار الشروق



مقدمة

أتصور أن من أخطر الانقسامات التى تعانى منها الحركة الوطنية فى أقطارنا، هو الانقسام بين التيار الوطنى العلمانى، وبين تيار الإسلام السياسى. وهو يمارسه الكثير منا دون أن يدرك غرابته ولا خطورته.

وأتصور أنه يتعين على الاتجاهات المختلفة للتيار العلمانى فى حركة التحرير العربى، أن تعيد النظر فى موقفها من التيار الإسلامى. وهذه المسألة تتراءى فى قلب التحديات التى تواجه الحركة السياسية العربية، رأبا للصدع الحادث من عشرات السنين، والذى اتسع وعمق خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة، بظهور دول التحرر الوطنى فى بلادنا، وبما سلكته هذه الدول من الإبعاد والإقصاء شبه الكامل للتيار الإسلامى الوطنى. وصارت العلاقة بين التيارين تتجاوز حدود القطيعة، وتصل إلى حد الغربة والوحشة، وتتجاوز حدود الخصام وتصل إلى حد العجز عن الفهم. وإذا بلغت العلاقة هذا المبلغ بين مواطنين يحيون فى بلد واحد فى عصر واحد، فقد صار البلد بلدين، وكاد الشعب أن يصير شعبين أو جماعتين سياسيتين.

نحن فى تقدير المشاكل السياسية التى تواجه الجماعة العربية، نهتم بأوضاع الأقليات الدينية والأقليات غير العربية، وبالعلاقات بين القوى الاجتماعية المختلفة، وغير ذلك مما يستوجب ـ بحق ـ الاهتمام والنظر والبحث عن الحلول، ولكننا فى الوقت نفسه نكاد أن نسقط من حسابنا هذا الصدع الكبير بين ما يمكن أن نسميه «الوطنية العلمانية» والوطنية الإسلامية»، ونحن بهذا التجاهل نكاد أن نسقط فى وهدة «طائفية» من نوع جديد، تغشى أهل هذين الفريقين، وتستقطب كل فريق فى مواجهة الآخر.

كان الأمل واعدا فى امتداد جسور التفاهم بين التيارين، ولكن أوجه الخلاف والغربة قد زادت فى منذ الثمانينات بأكثر مما كانت عليه فى السبعينات السابقة، ومال الوضع الفكرى فى المجتمع إلى تباعد هذين التيارين.

يصل بى الأمر أحيانا أن أسائل نفسى، هل اتسع الفتق على الراتق، ألم نعد قادرين

أن نرى هذا الصدع الذى يهد من قوى التماسك لدى الجماعة السياسية، ناهيك أن نكون قادرين على إدراك مخاطره علينا جميعا، وأن نكون عازمين على بناء الجسور لتوثيق العرى؟ ولكن ما دمنا أحياء ومدركين فلن نعرف اليأس ، ولن تهن منا العزيمة عن السعى لاستنباط الحلول، وعُر الطريق أم انبسط، طال المدى أو قصر. وهذه الديار ديارنا، نملكها وتملكنا، وليس لنا من شاغل سواها.

يستدعى الأمر أول ما يستدعى، النظر فى وضع الحركة الإسلامية من غيرها فى سياق التاريخ الحديث. فإن العلمانى الوطنى يرى أن ابتعاد الدنيا عن الدين هو كبعد الأرض عن السماء ويحسب أن منهجه هذا هو من طبائع الأشياء، وهو فى صياغته لحقائق التاريخ لا يدرك أن نظرته هذه نبت وافد، لم يفد قبل أكثر من قرن ونصف، ولم ينم فى البيئة الفكرية والحضارية قبل مطلع القرن العشرين، ولم يتمكن فى التربة ويكسب شرعيته الوطنية قبل نهاية الحرب العالمية الأولى.

وقد لا يختلف المختلفون فى أن صلة الإسلام بنظام الحياة كان وضعا سائدا غير منازع حتى بدايات القرن التاسع عشر. وتتمثل هذه الصلة فى جانبين، أحدهما مسألة الانتماء السياسى للجماعة الإسلامية، والآخر مسألة سيادة الشريعة الإسلامية كنظام للحقوق وضابط لسلوك الجماعة والأفراد ومصدر للقيم وللشريعة العليا فى المجتمع. وهاتان المسألتان هما الجانبان المميزان لدعوات الحركات الإسلامية حتى يومنا هذا. ولكن «العلمانى الوطنى» يستدرك من ذلك، بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر، وكل محاولات النهوض والإصلاح والتحديث.. إلخ قد تلازمت فى ديارنا مع إبعاد الدين عن نظام الحياة. وهذا الاستدراك لا يبدو لى أن الحقيقة التاريخية تؤيده على هيئته هذه.

إن كلا من تجربتى النهوض على يدى محمد على فى القاهرة، ومحمود الثانى فى استانبول، قد جرت أخذا عن أوروبا فى نطاق ما نسميه اليوم «التكنولوجيا»، وبقيت على هذا العهد كل من الدولة والمعارضة تصدر فى شرعيتها السياسية عن الوعاء الإسلامى السياسى الفسيح، وتتحاكم بين بعضها البعض فى هذا الإطار. وكان الصراع بين محمد على والسلطان صراعا خاضه محمد على ضد مؤسسة الحكم فى استانبول، وليس ضد الجامعة السياسية، وكانت دعواه فى حربه أنه يحارب «الكفار» فى استانبول، ثم جاءت التسوية الأوروبية بين المتخاصمين لتضعف القوى وتبقى على الضعيف، فيسهل على الأطماع الأوروبيةأن تتوغل من استانبول ومن القاهرة معا.

ترتب على تسوية ١٨٤٠ أن انفتحت بلادنا للنفوذ الأجنبى، ولم يلبث هذا النفوذ أن بدا للعيان سافرا على عهدى السلطان عبد العزيز فى استانبول والخديو إسماعيل فى القاهرة، وفى هذا الإطار جرت محاكاة الغرب. ولكن حتى فى هذه الفترة فقد حاكينا «نماذج» ولم نحاك فكرا وعقائد. وحتى ما أخذناه من نظم فى السياسة والإدارة، إنما أخذناه أساليب وتصميمات، وليس فكرا ومعتقدا.

ولم تكن نظريات الغرب وفكرياته قد فشت ولا صلحت بعد مسوغًا لنظام ما، ولا معيارا للشرعية وللتقبل الفكرى. وبقيت حركات المقاومة الوطنية للاستعمار ونفوذه تصدر فى الأساس عن الفكرية الإسلامية، كما بقيت برامج النهوض فى أيدى دعاة الإصلاح تعالج بصياغات فكرية إسلامية.

ومع خواتيم القرن المنصرم وبدايات القرن الحاضر، وخاصة فى مصر بعد أن احتلها العسكر البريطانية فى ١٨٨٢، بدأ يروج للفكر الغربى فى نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية. ولم يعد الأمر أمر تنظيم يستعار أو نمط يؤخذ، ولكنه صار مذاهب ونظريات تضع أسسا لشرعية بعيدة عن الدين. وجرى ذلك فى مصر على أيدى «دانلوب» المستشار الإنجليزى للتعليم، ومدارس التبشير وجماعة «المقطم والمقتطف» ذات الروابط الوثيقة بالمعتمد البريطانى، وجماعة «الجريدة» ذات الصلة بالسياسة الإنجليزية.

على أن كل ذلك ظهر كما تنشأ «الأحياء الافرنجية» على حواف المدن القديمة، معزولة وغير مندمجة فى البيئة الشعبية العامة، وتقوم بوظائف ذات اتصال بالمصالح الأجنبية. أما الجماعة الوطنية فقد بقيت ذات طابع إسلامى وذات صلة بالإسلامية السياسية.

ولاتكاد تظهر حركات التحرر الوطنية العلمانية ولا «العلمانى الوطنى» إلا بعد الحرب العالمية الأولى. ظهرت كذلك فى مصر، وسبقت قليلا فى بلاد الشام كرد فعل لحركة التتريك التى قامت بها حكومة الاتحاد والرقى. وبدت صورة «العلمانى الوطنى» واضحة فى العشرينات، يطالب باستقلال بلده من المحتل الأجنبى، ولكن نظره تحول من الشرق إلى الغرب ويختار من أنساق الغرب أسس نظرته للاستقلال والنهضة، ويستلهم من الغرب مدينته الفاضلة.

فى هذا السياق الجديد بدأت الدعوة الإسلامية تتبلور فى تنظيمات مستقلة. كانت

هذه الدعوات قبل ذلك مندمجة فى حركات التحرير الوطنى عامة، وفى الدعوات العامة للإصلاح والنهوض. فلما انفرزت حركة وطنية علمانية تدعو للاستقلال بصورة للمجتمع المستقل مستعارة من نماذج الغرب وأسسه الشرعية، لما حدث ذلك ظهرت الدعوة الإسلامية تؤكد أن الإسلام دين ودولة معا، وأنه إن بعدت الأرض عن السماء، فإن الله سبحانه هو رب السموات والأرض كما اطرد ذكره تعالى فى القرآن الكريم.

ما يهمنا من هذه الإطلالة التاريخية البالغة التعميم الشديدة التجريد، أن الدعوة الإسلامية على ما ظهرت فى أواخر العشرينات من القرن العشرين كتيار سياسى وحركات تنظيمية لم تكن تيارا شاردا ولا طارئا ولا وضعا يتجافى مع أصل آخر. وهى لم تكن قبل ذلك قط بعيدة عن ميادين السياسة، بل كانت هى المورد الوحيد فى هذه الميادين حتى بدايات القرن الماضى، وكانت تمثل تيار النهضة الوطنية الوحيد فى النصف الثانى من ذلك القرن، وكانت مندمجة فى التيار الوطنى الغالب فى بدايات القرن العشرين، ولم تتميز بذاتها كدعوة لمطلق الإسلام، إلا بعد أن ظهر ما أسميته بالعلمانية الوطنية فى عشرينات هذا القرن.

* * *

أنا هنا لا أناقش العلمانى القومى فى أسس تفكيره، وإنما أناقش نظرته إلى غيره، إلى غير العلمانى، وأملى أن يعيد النظر إلى نفسه، وأن يعيد التلفت حول نفسه، فليس له الحق فى أن يزعم لنفسه وجودا أكثر شرعية أو أكثر أصالة من غيره. وعليه أن يدرك أن أحقيته فى هذه الديار ـ على أحسن الفروض ـ لا تجاوز أحقية هذا الغير فيها، وأن بناء مستقبل وطنه ليس وقفا عليه وحده، وليس حكرا على تصوراته السياسية والاجتماعية. وأنه فى علاقته بالإسلامية الوطنية، إذا نظرنا إليه بمعيار الثابت والنابت فهو النابت، وإذا نظرنا إليه بمعيار الأرجحية العددية فهو ليس براجح، وإذا نظرنا إلى مدى كفايته فى التصدى للتحديات، فقد وقع على يدى هذا العلمانى الوطنى من تجارب الفشل ما لابد أن يطامن من كبريائه ويخفف من عنجهيته، وما لابد أن يجعله يعاود النظر فى وضعه وموقفه، وما يقنعه بأنه لا يملك مفاتيح الصواب ولا موازين الحق وقوائم البناء.

هذه بداية لابد منها، وهى أولى خطوات الطريق لمواجهة ما أحسبه ملامح الانقسام التى تصدع بناء الجماعة السياسية فى بلادنا، وتوهن منها قوة وعزيمة.

إننى ألحظ ـ وأرجو أن أكون مخطئا ـ أن العلاقة بين هذين التيارين القائمين فى مجتمعنا، الإسلامى والعلمانى الوطنى، تظهر فيها ملامح الموقف الطائفى، الواحد منهما تجاه الآخر، آية ذلك أن العلمانيين يتحدون معا فى مواجهتهم للتيار الإسلامى، رغم الاختلافات الكبيرة بين العلمانيين بعضهم وبعض، بحكم اختلافهم فى المواقف السياسية والاجتماعية. والظاهرة نفسها نلحظها بقدر أقل لدى التيار الإسلامى فى مواجهته للعلمانيين، رغم اختلاف فصائل هذا التيار تعبيرا عن المواقف السياسية والاجتماعية المتباينة. بلغ الأمر حد الغلو من بعض العلمانيين، إذ يشير أحدهم فى بحث قدمه لندوة حضرناها، يشير إلى أن «التحديث» مع الاستعمار أفضل من التخلف مع الاستقلال. وبلغ الأمر حد الغلو من أحد كبار المثقفين المصريين، عندما قاده «فرط التحديث» إلى زيارة إسرائيل بمبادرة منفردة من جانبه، غداة التصالح الرسمى معها، وتصور أنه بذلك يخدم وطنه وأمته، وبعض المثقفين المصريين قام فى أواخر السبعينات يزكى الجامعة السياسية المصرية المعزولة عن العرب والمسلمين، مصورا الأمر على أن «الحداثة والعلمانية» هما بمثابة جامع سياسى يربط مصر بأوروبا والغرب ويقطع بينها وبين صلاتها الجغرافية والتاريخية واللغوية والدينية الممتدة مئات من السنين.

وبهذه المناسبة تحضرنى نقطة أستحسن إثارتها هنا، وهى أن بعض العلمانيين لدينا فى صراعه مع التيار الإسلام، يعمل على استغلال وضع غير المسلمين ليواجه به الحركات الإسلامية، بدل أن يواجه معركته الفكرية بنفسه فقط، وبدل أن يعمل من مواقع المسئولية إزاء التكوين الشامل للجماعة الوطنية، على تنمية أواصر التفاهم والتقارب، بين الفكرية الإسلامية وغير المسلمين. وهو بذلك يتجاهل أننا فى مركب واحد ـ مسلمين ومسيحيين ـ ولن تستطيع جماعة منا أن تلغى الأخرى أو تنفيها، إن دعم أواصر الجامعة الوطنية هو مهمة جهادية كفاحية تقع على عاتق جميع الفرق الوطنية، وإن قوائم هذه الجامعة ليست مما يقتلع ليتراشق به البعض فى معاركهم الجانبية، وإلا تنهدم الدار على رؤوس الجميع لن ينجو منهم أحد.

وكما أن على التيار الإسلامى أن يغتنى فقهه باستيعاب نماذج العلاقات المستجيبة لضرورات الحاضر واحتياجاته، وإن كان تفتق عنها أصل فكر آخر، ما دام الفكر الإسلامى قادرا على هضم هذه النماذج وإدخالها فى نسيجه وإخضاعها لأصوله المهيمنة، كما أن الأمر هكذا، فإن على المواطنين حميعا أيا كانت خلافاتهم المنهجية

والفكرية أن يساعدوه على تمثل هذه العملية التي تفيد فى دعم البنية الأساسية للجماعة الوطنية . . والعكس صحيح لأن على الكافة بذل الجهد لطمأنة المسيحيين على حقوقهم داخل الجماعة الوطنية وإمكانيات التحقيق الأمثل لذلك بالتفاهم المتبادل والتفاعل الخصب، وليس بالوقيعة والتشنيع .

واستطرادا من هذه النقطة، يبدو لى أن لقاء المسلمين والمسيحيين الشرقيين على أرض العلمانية، هو لقاء على أرض يعتبره قسم عريض من أمتنا لقاء على أرض أجنبية . والعلمانية ضمان للأقليات غير المسلمة، ولكنه ضمان يقدمه العلمانيون وحدهم . وهو على هذا الوضع ليس ضمانا يقدمه الفكر الإسلامى ولا حركاته السياسية . بل أكاد أقول إن وضع مسألة المساواة والمشاركة بين متعددى الأديان من أبناء الوطن الواحد، وضعها على أساس علمانى من شأنه أن يستفز لدى الحركات الإسلامية روح الخصام، إذ يجدون هذه المساواة تبنى على حساب ما يعتبرونه ركنا ركينا من عقيدتهم . ويتعين ملاحظة أن الفكر الإسلامى وحركاته يرى تناقضه مع العلمانية التى تنفى صلة الإسلام بنظام الحياة، ولا يرى هذا التناقض مع المسيحيين والشرقيين منهم على وجه الخصوص، وعلينا ضمانا لوحدة أمتنا أن نضع مسألة الوحدة الوطنية على أرضنا المحلية، وأرض الإسلام ومسيحية الشرق، وأن نعمل على تفتيق الحلول الفكرية والنظرية لهذه المسألة، والحركة الفكرية الإسلامية تقوم بجهد هام فى هذا الشأن، والحل يبدو ممكنا، وهو مع تحققه تقوم العلاقة على أسس أصلب وأقوم وأجمع .

* * *

إذا كان التيار الإسلامى والتيار العربى قد تبادلا الرجحان فى الظروف التاريخية المتغيرة، فإن واحدا من هذين التيارين لم يستطع أن يستبعد الآخر أو أن ينفيه . وعلينا أن نبحث وجوه التمايز والتباين بينهما، ووجوه التقارب والتآزر، عسى أن نصل إلى صيغة تكفل تعاونهما وتآلفهما . ولن نصل إلى أمر كهذا ما بقينا نتجادل فى إطار الفكريات المطلقة وحدها وفى مجال المفاهيم الكلية فقط . إنما يلزمنا الانتقال إلى المستوى التطبيقى للأفكار النظرية العامة، فيدرك كل منا ما يعنيه الطرف الآخر فى التطبيق، وما تئول إليه نظرته العامة من أهداف سياسية واجتماعية على المديين القصير والبعيد، بمعنى أن يكون أول نقاط الحوار هو «جرد المحتويات» .

وإن الدراسات المنشورة فى هذا الكتاب يجمعها كلها أنها محاولات لإثارة الحوار

حول هذه المسألة، أو إثارة الحوار بين هذين التيارين فى أمتنا، وهى تتضمن محاولات لجرد المحتويات، فهى جميعا لم تقف عند حدود الجدل النظرى حول عناصر القومية أو مقومات الجماعة الإسلامية، إنما حاولت التعرف على الفكر التطبيقى النظرى حول موضوع الجامعة السياسية، ووجوه الالتقاء ووجوه التنافر وعوامل التنافى بين كل من الفكرين المطروحين. واعترف بأن هذه الدراسات بالتحديد كانت تحمل بالنسبة لى شخصيا بعدا هاما جدا، بمعنى أنى كنت أكتشف نفسى وأنا أعد كلا منها. ولولا أنى لا أريد أن أثقل على القارئ لاستطردت فى هذا الأمر أحكى كيف كنت أحتشد لكل دراسة منها، أقرأ وأطيل التفكير وأجد عناصر فى تفكيرى السابق تذوى وتتحلل وأخرى تبدو، ويستدرجنى النسق الداخلى للأفكار المختلفة فأعيش منطقها الذاتى، ثم أتكشف ما لم أكن كشفته ثم أكتب وأقرأ ما أكتب فإذا به يجرى على غير مألوف ما كنت أصنع من قبل، وإذا بتداعى المعانى يدهشنى، فأبقيه زمانا ثم أعاود النظر فيه تشذيبا وتنقيحا، ومن خلال هذا الجهد وهذه العملية حدث عندى الإحلال الفكرى بين ماذوى وتحلل من أصول فكرية كانت تشدنى، وبين ما قام واستقام من أصول فكرية أخرى أجرى على دربها اليوم.

وثمة نقطة أود أن أدل القارئ عليها، هى أن هذه الموضوعات لا أدعى أنها تستكشف الاتجاهات كلها بالنسبة للجامعتين الإسلامية والعربية أو العلمانية، لأن كاتبها لم يجعل همّه الوحيد منها أن يقدم خريطة للاتجاهات المختلفة بشأن هذه القضايا. وإنما كان همّه البحث عن عناصر التنافر وعناصر التقارب والتآلف، وكانت بغيته الوصول إلى تحرير المسألة فى هذا الشأن وبيان وجوه الخلاف ووجوه الاتفاق، وصولا إلى صيغة أو مشروع «مشروع صيغة» تصل بين هذين التيارين.

وأتصور أن واحدا من المهام التى تواجهنا فى هذه الفترة، وهى البحث عن صيغة فكرية للعلاقة بين التيار الإسلامى وتيار الوحدة العربية. وإن أخطر ما يواجه هذه العلاقة هو موضوع الجامعة السياسية وموضوع الشريعة الإسلامية. ولعل هذه الدراسات التى يتضمنها الكتاب قد صرفت غالب همها للموضوع الأول، ونرجو من الله سبحانه أن يأذن لنا بنشر مجموعة أخرى من الدراسات تتعلق بالموضوع الثانى الخاص بالشريعة الإسلامية.

ونحن فى كل هذه المحاولات نروم لمّ شمل هذه الأمة وترميم ما انصدع من أبنيتها وهياكلها، ولا نبتغى إيجاد صيغة للتعايش فقط بين هذين التيارين، ولكننا نطمع فى

أكثر من ذلك، وهو أن تقوم صيغة للتلاقى بينهما. وموضوعا «الجامعة والشريعة» هما ميدانا الالتقاء أو الافتراق، فعلينا أن نوليهما أعظم الاهتمام، بحسبانهما الشاغل الكبير الذى يتصل بقيام الجماعة السياسية فى بلادنا. لقد جاهدنا عشرات السنين لنقيم هذه الجماعة بصورتها الجامعة للمسلمين والمسيحيين ولكننا لم نتحلَّ باليقظة وروح الجهاد نفسها بالنظر إلى العلمانية، فقد تسبب عن شيوعها فتق آخر بين العلمانيين وبين إسلامية المسلمين أو التيار الإسلامى عامة. وظل هذا الفتق يتسع بالتباعد الحثيث الذى تباعدت حلقاته بين الاتجاهين. وها نحن نصيح بأهل الفريقين منبهين إلى هذا الأمر، وإلى وجوب أن يبذل أهل الفكر والسياسة - كل فى ميدانه - ما يستطيع من جهد لرأب هذا الصدع وإقامة جسور الالتقاء وكشف الصياغات الفكرية اللازمة له.

نحن ندرك أن الطريق إلى هذه الغاية وعر، ويحتاج لجهد الرجال الأكفاء الأشداء، ولكن لا مناص من سلوكه، ولابد من الخطو فيه إن بقينا مصرين على الاستقلال والوحدة والنهوض. والأمر يحتاج إلى نوع من الجراحات الفكرية لدى أهل الفريقين، إقرارًا عاما ومتبادلا للأصل المرجعى العام للشريعة الإسلامية كنظام قانونى حاكم يهيمن على الشرعية فى المجتمع، وإقرارًا عاما ومتبادلا أيضا لحركة التجديد فى الفقه الآخذ من الشريعة بما يثبت أصولها ويدفع أحكامها فى مجال الاستجابة لتحديات العصر الذى نعيش، ويقيم منها بصفة خاصة درعا لحماية الجماعة السياسية وترابطها بين المواطنين عامة. وكذلك بالنسبة للجامعة السياسية من حيث الإقرار العام للجامعية الإسلامية والإقرار العام للتكوين العربى وحقوق المواطنة التى يتمتع بها الجميع فى ظله وإن اختلفت أديانهم. وهذه النقطة هى ما أولتها بحوث هذا الكتاب أهمية كبيرة، أرجو أن تكون مثمرة.

ولعل قارئ الكتاب سيدرك أن بعض بحوثه متوجهه للقوميين العلمانيين خاصة، والكتاب من ثم يثير معهم نقاط الخلاف دون أن يهتم كثيرا بالتركيز على ما يختلف فيه الكاتب مع الفكرية السياسية الإسلامية السائدة، ومن الأمثلة على ذلك البحث الثانى الخاص بالخلف وما تلاه من بحوث صغيرة. ولكن الفصل الأخير تتوازن به الصورة فى ظنى لأن أهم محاوره كان موجها فى قسميه الأولين إلى التيار الإسلامى يناقشه ويثير معه نقاط الخلاف بهدف تذليلها، أما قسمه الأخير فكان موجها للنزعة الطائفية.

تجرى كل هذه المحاولات بغية هدف أساسى لا أخاله برح ناظرى قط، وأيا كان

وجه الصواب فى هذه المحاولات، فحسبها أن تثير المسألة لموضوع ملحّ وأن يكون بها بعض الصواب، أو يكون ما بها من خطأ مما يقود غيرى إلى الصواب. هذا الهدف قد يسميه البعض بقيام الجبهة السياسية، ولكننى أراه أشمل من ذلك وأعمق، لأنه يتعلق بتكوين التيار السياسى الحضارى الغالب فى أمتنا وإدراك أصول المسألة الوطنية وتشييد جسور العمل الوطنى العام. فهو ليس أمر اتفاق بضعة أحزاب فى بعض الأهداف المرحلية، احتشادا لمعركة انتخابية أو ضغطا لوقف إجراء ما أو تنفيذ خطوة ما. وأقول حتى الجبهة السياسية لا يقف احتياجها عند حدود التوافق فى بعض المطالب السياسية أو الاقتصادية الراهنة أو المستقبلة، إنما يلزمها بالضرورة قيام درجة موفقة من التقبل الفكرى والعقيدى العام من كل من التيارات القائمة تجاه التيارات الأخرى. وهذا يقتضى جهدا فكريا ينزع خواص التنافى بين الاتجاهات الفكرية الغالبة الشاغلة للساحة الجماهيرية، وبغير هذا الجهد الفكرى فإن كل ما يقال عن الجبهات فى أى من المجالات لن يعدو أن يكون ألفاظا ألفاظا ألفاظا.

لا يتحقق شىء فى هذا الصدد إلا بالجدل والحوار بين التيارات الفكرية ذات الغلبة فى المجتمع. وهو حوار وجدل. قد يسميه البعض «صراعا فكريا» ولا اعتراض لى على هذه التسمية، شريطة ألا يتحول الجدل إلى «حرب فكرية» بين تيارين أو أكثر وشريطة ألا تعنى كلمة الصراع بالضرورة معنى التنافى والتغالب. ولإيضاح هذه النقطة يمكن أن نستعير من الفاظ السياسة لفظى «المفاوضة» و«الحرب» لبيان الأسلوبين الغالبين فى عمليات الحوار والجدل الفكرى (أو الصراع الفكرى).

فالحوار الذى يتخذ أسلوب «المفاوضات الفكرية» غايته التوفيق بين غايتين أومصلحتين، والبحث عن وسيلة لاستبقائهما معا وللجمع بينهما، أو بالأقل البحث عن وسيلة لاستبقاء الأكثر من كل منهما، بمراعاة القوة النسبية لكل من أصحاب الغايتين أو المصلحتين. فهى مبادلة للرأى بغية الوصول إلى تسوية واتفاق.

وهذا يقتضى استطلاعا دائما لوجهات النظر المتعارضة، ومعايشة الهموم الفكرية لكل جانب إزاء غيره، ومحاولة إدراك المنطق الداخلى للرأى المخالف وتوظفاته فى الحياة الواقعية، وهو يقتضى من الطرفين تبادل جرد المحتويات وبيان المفاد التطبيقى لكل فكرة نظرية، وتحليل كل منها إلى عناصره التطبيقية، ومقارنة ما لدى الأطراف المتحاورة فى هذا الشأن. ومن ذلك تظهر نواحى التطابق وجوانب التوافق، كما تبدى وجوه التنافى ومجالات التعارض، وتستبين المساحة الوسيطة التى يجيز كل

من الأطراف المتحاورة لغيره أن يختلف معه بشأنها دون شطط . وكل ذلك يكشف عن القـدرة الفكرية لكل طرف أن يستـوعب عناصـر من الآخر ويتـخللها فى نسيـجه ويجدلها فى مواده .

والحق أننى فى الفترة الزمنية التى أعددت فيها هذه الدراسات كنت أرجو أن يجرى الحوار على هذا المنوال ، وكانت أوضاع البيئة الفكرية والثقافية والسياسية تساعد على انتـعـاش هذا الرجـاء ، كـان ذلك فى الفتـرة الزمنيـة التى تدور مع الثلث الأخـيـر من السبعينات وبدايات الثمانينات ، وتدور حول السنوات الخمس ، أو زد عليها قـليلا أو أنقص منها قليلا . ولكن حـدث بعد ذلك ، أن تحـول أسلوب التـبادل بين الأطراف المعنية إلى ما يمكن تسميته «الحرب الفكرية» .

نحن لا نتتبع أحداث هذه الفترة ، ولكنها فيما نعلم جـميعا ، هى فترة مد استعمارى كبـير أتى زاحـفا بعـد انكسار ثورة ٢٣ يوليه ، وفـتـرة «كـامب ديفيـد» فى السيـاسـات المـصرية والعربية ، وهى من جانب آخر فترة تبلور المعـارضـة السياسية فى تيارات شعـبيـة ، وفتـرة ظهور المـعـارضـة السياسية الإسـلاميـة فى العديد من التنظيـمات والتـوجـهـات الفكرية . وتواكب ذلك مع قـيـام الثـورة الإيرانيـة بطابعـهـا الإسـلامى الواضح .

فى ظل هذه الأوضاع تفجرت الحرب العراقية الإيرانية ، واستمرت وتطاول أمرها الزمنى بدم يسيل على الجانبين ، تغوص فيه أوتختفى محاولات التقارب والتلاقى بين جامعتى الإسـلام والعروبة . وفى ظل هذه الأوضـاع تـعمق الحـرب الطائفيـة فى لبنان ليغشى غبارها المتناثر العيون فلا تستبين عدوا من صديق . ثم فى ظلها أيضـا تصطنع المعـارك الفكرية الداخلية حول الشريعة الإسـلاميـة و«الحدود الشرعية» . وحرب الخليج تضرب فيما تضرب التقارب الإسلامى العربى ، وموضوع «حقوق المرأة» أريد له فى العـامين الأخيرين أن يضرب التقـارب الإسلامى التـقـدمى ، كمـا لو أن الشريعة الإسلامية ضد التقدم وحقوق المرأة .

يمكن هنا أن نتذكر كلمـة مـاوتسى تونج عن التناقضـات الثانوية التى يسـاء التـعـامل معـها فتصير تناقضات أساسية . وقد حـدث ذلك فعلا فى القضايا التى نشير إليها هنا . فمن يتصور أنه فى خضم المشاكل الجسام التى ينوء المجتمع والوطن تحت عبئها ، تتقدم قـضية فرعية فى قانون الأحوال الشخصية لتحظى بكل هذا الضـجيج والحدة . ولكن السبب لا يعود إلى محض الخطأ أو إساءة التعامل ، إنما يعود فيما أتصور إلى

عزم مسبق للإيقاع بين التيارات الوطنية بعضها ببعض وتوجيه الضربة الأساسية إلى التيار الإسلامى الآن، بحسبانه المصدر الرئيسى للخطر على مصالح المستكبرين فى هذه الأيام.

وبهذا جرى الجدل على أسلوب «الحرب الفكرية»، ومن مظاهر ذلك ولوازمه غلق الحدود الفكرية بين الأطراف المتحاربة، ومنع تسرب أفكار كل طرف إلى الطرف الآخر، ويصير الحديث المتبادل تراشقا بالأفكار على الجانبين وأقوالا هى أقرب للدعاية، فثمة امتناع عن مطالعة الهموم الفكرية للطرف الآخر، وامتناع عن محاولة تفهم السياق الداخلى لأفكاره وآرائه، وينصرف الجهد لا إلى البحث عن مجالات الالتقاء أو التقارب ولكن إلى التفتيش عن وجوه الخلاف والتركيز عليها باعتبارها الحدود الفاصلة، وثمة حرص لا إلى الاعتراف بنواحى القوة لدى الطرف الآخر ولكن حرص فى التنقيب عن نقاط الضعف والعمل على توسيعها والنفاذ منها والتشنيع على الخصم بها: وثمة بحث عن أمراض الطرف الآخر، لا لمداواتها ولكن للطعن عليه بها ومحاولة قتله منها، والهدف فى النهاية هو التصفية والإبادة.

لذلك فإن الجدل ينتقل من ساسة الأفكار إلى حراس الحدود الفكرية، وينشط رجال الأمن الفكرى يجوسون خلال الديار دعما وتأكيدا للمفاصلة الفكرية والقطيعة بين الأطراف المتصارعة، وحذر أن يقوم بين أى فريق من يتعاون مع الفريق الآخر أو يكون له فيه رأى يخالف ما تفرضه الحرب من أحكام. وهذه المفاصلة تفرض على كل فريق أن يسحب «الجنسية الفكرية» عن المتعاونين مع الطرف الآخر ويخرجهم من حظيرته. ومن هنا تسقط الحلقات الوسيطة التى كان يمكن أن تقوم بدورها فى التقريب بين الأطراف المعنية، ومن ثم تزداد المجانبة والمجافاة، يحرسهما الشك وسوء التأويل، وتتخذ التميزات الفكرية وضعا متنافيا لبعضها البعض. أما ما لم يسقط من الحلقات الوسيطة بين الأطراف المتحاربة فتتغير وظيفته، فلا يعود مجالا للتقارب والتفاهم وتبادل الفكر، ولكن يتخذ فيها الأطراف المتصارعة موقف محاولة الاستفادة من وجودها كمجال «للتجسس» الفكرى على الطرف الآخر، كما تستعمل أراضى الدول المحايدة فى الحروب. فتنشط مراصد استطلاع التوجهات الفكرية للطرف الآخر من خلال نشاط هذه الحلقات الوسيطة، ويجرى هذا الاستطلاع بغية ضرب الأفكار الجديدة الوليدة لدى الطرف الآخر، وضربها فى مهدها قبل أن تشب وتنمو وتشيع بين الناس، وإعداد أسلحة واقية منها أو أمصال مضادة لها، وهكذا.

لقد بلغ من حدة المعركة أن خصوم الماركسية من العلمانيين المعادين للحركة الإسلامية، صاروا لا يمانعون من استخدام الفروض النظرية للماركسية وتطبيقاتها كسلاح ضد الفكرية الإسلامية، وذلك من باب استخدام الضرر الأهون لمحاربة الضرر الأخطر، أو من باب استخدام السموم والزرنيخ والمواد المدمرة بالجرعات الكافية لتحطيم الخطر الأكبر. وبلغ من حدة المعركة أن صارت كما لو كانت هى المعركة الفكرية الحاكمة لغيرها، ترهن لها كل الموارد وتحشد لها كل الطاقات، ومن هنا بزرت «قضية المرأة» مثلا على قضية احتلال لبنان أو ساوتها فى الأهمية. كما صار تصنيف القوى السياسية يجرى لا على أساس الموقف السياسى الاجتماعى من القضايا الوطنية الشعبية ذات الإلحاح، ولكنه يجرى على أساس الموقف الفكرى المجرد من قضية «الإسلام والعلمانية» فتبدت فيه ملامح الموقف الطائفى.

نسأل الله تعالى أن يكشف عنا الغمة وأن يلهمنا الرشاد.

تحريرًا فى ٢١ أكتوبر ١٩٨٦.

طارق البشرى

الحمد لله

بين الإسلام والعروبة[1]

السؤال الذى يهمنى أن أطرحه هنا، هو هل يمكن إيجاد صيغة للتقبل المتبادل بين العروبة والإسلام، من حيث الجامعة السياسية، صيغة تمكن الجامعة الإسلامية من أن تحتضن الكيان العربى كواحد من مكوناتها، وتمكن العروبة من أن تستشرف آفاق الجماعة الإسلامية.

نحن نرى أنه يغلب على القائم الآن، الإنكار المتبادل وليس الاعتراف المتبادل، وأن عوامل الاستبعاد والنفى تغلب عوامل التمثل والدعم. وذلك رغم ما بين الجامعتين من أواصر تنبئ ـ فيما يبدو لى ـ عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما، بدلا من التنافى. إن الأمر كله يتوقف على طريقتنا فى طرح المسألة، إسلاميين كنا أو عروبيين. هناك خلاف بين الفكرتين لاشك فى وجوده، ولكن ما موقفنا نحن من هذا الخلاف وكيف نتناوله، هل نقيم الأمور على أساسه فى وضع المواجهة، فنجعل نقاط الخلاف هى الجوهر فى تحديد العلاقة بين الفكرتين فى تقابلهما، أم نركز على المكونات المشتركة والعناصر المتبادلة، ونحاول أن نترسم حدود المشاركة بين الجامعتين وأوضاع المفارقة بينهما، لندعم الأولى ونضمر الثانية. وإن المجال المشترك فى ظنى عميق متسع، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافية السياسية أو التكوين النفسى والثقافى.

إن ما يريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدا ولا مبتكرا، إنه قديم قدم القرن التاسع عشر، جديد جدة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، وتاريخنا فى هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين فى ظنى لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل على طمر تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها.

---

(١) بدأت كتابة هذا الموضوع، وفى ذهنى أن يكون مقدمة لهذه المجموعة من الدراسات، واستطال حتى صار موضوعا مستقلا. وقد نشرته فى صحيفة الشعب على أربعة أعداد متتالية فى مايو ويونية سنة ١٩٨٦.

إننى أتفهم جيدا دقة الوقت الذى نتكلم فيه فى هذا الموضوع، فهناك حرب قامت لسنوات عديدة تدور، حرب شنتها العراق وتستمر فيها إيران وهى تبدو للناظرين كما لو كانت حربا بين الإسلامية والعروبة، وذلك بمراعاة ما يطلقه كل من النظامين المتحاربين على نفسه. وإن حربا من هذا النوع من شأنها أن توسع الفتق وتضاعف من المجافاة، إنها بالضرورة تعكس فاصلا فكريا. ولكن علينا أن نبتعد عن حدة هذا الصراع، وأن نضع الأمر على مستوى من التجريد يمكننا من بحثه. وقد يفيدنا ما أتصوره من قدرة خاصة لدى المصريين على أن يقوموا بدور نشيط فى هذه المسألة، وإن مزاجهم الفكرى مزاج توفيقى، وهم يحيون فى بلد لم تصنع فيه العصبيات المذهبية صنيعها الضار الذى حدث فى بلدان أخرى، كما أن مزاجهم الفكرى يتسم - فى تقديرى - بما يمكن تسميته «الحرفية الفكرية»، التى تهتم بالجوانب التطبيقية للأفكار النظرية أكثر من التهويم فى سبحات التجريد.

* * *

عندما طرح عبد الناصر تصوراته السياسية بعد قيام ثورة ٢٣ يوليه، رسم فى «فلسفة الثورة» دوائره الثلاث للنشاط السياسى المصرى، وقال إنه لا يمكن تجاهل الدائرة العربية ولا القارة الإفريقية ولا العالم الإسلامى. وقد أولى الدائرة العربية أخص اهتمامه، ولكنه لم ينس الإشارة إلى دور مصر فى حماية التراث والحضارة الإسلامية ولا امتزاج الدائرة العربية بالدين، وعندما أشار للرباط الإسلامى وسعة عالمه وشموله، من أندونيسيا والصين إلى الشرق الأوسط ممتدا داخل الاتحاد السوفيتى قال: «أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التى يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعا، تعاون لا يخرج من حدود ولائه لأوطانهم الأصلية بالطبع، ولكنه يكفل لهم ولإخوانهم فى العقيدة قوة غير محدودة».

إن هذه «الإمكانيات الهائلة» قد لا تكون تفتقت فى عهد عبد الناصر، ولم تلبث الدائرة الإسلامية أن صارت أكثر الدوائر خفوتا فى مجمل الخمسينات والستينات، ولكن يظل صواب النظرة قائما بحسبانها دائرة موجودة وإن أضمرتها الظروف التاريخية حينا، وإنها ذات إمكانيات وليست حتميات. وهو صواب يستمد وجوده من العمق التاريخى، فقد شغلت هذه الدوائر السياسة المصرية، سواء كانت هذه الدوائر مجتمعة أو على تبادل وتداول حسب الحقب التاريخية وحسبما ظهر من عوامل النمو والإضمار. لذلك قامت فى غالب تاريخنا متكاملة وليست متنافية.

لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدى المطروح على مجتمعاتهم فى كل ظرف تاريخى خاص. وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية الخاصة بكل منها. وبهذا يستقيم لنا النظر فى أى من الدعوات والمذاهب، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها على الاستجابة للتحديات التى واجهت الجماعة فى ظرف ما. وعلى سبيل المثال، نجد فى الفكر الإسلامى أنه عندما ثارت الشبهات العقلية حول العقيدة الإسلامية، ظهرت المعتزلة تفرط فى التركيز على الجانب العقلى لترد هذه الشبهات، وعندما عانى المجتمع من تركيز الفقهاء على الجوانب الشكلية فى العبادة والسلوك، ظهرت الصوفية تجنح إلى جانب الإيمان القلبى والوجدانى.

وبالمثل عندما ثارت مشكلة التجزئة ظهرت شعارات الوحدة، وعندما عانى المجتمع من الغزو ظهرت دعوة الاستقلال، وهكذا.

ونحن نلحظ ذلك فى تاريخنا الحديث إن «مصر للمصريين» ظهر كشعار يشير إلى جامعة سياسية ضد الوجود الأجنبى فى الاقتصاد والسياسة، ظهر هكذا فى ظروف ضعف الدولة العثمانية المشخصة وقتها للجماعة السياسية الإسلامية، وعجز هذه الدولة عن حماية مصر من الأطماع الأوروبية وضد نخبة الحكم التى يمثلها الخديو والتى كانت استقلت فى إدارة مصر عن الدولة العثمانية وبدأت توثق روابطها بالمصالح الأوروبية. لذلك كان «مصر للمصريين» شعار كفاح يرتبط فيه المطلب الديمقراطى ضد استبداد هذه النخبة والمطلب الوطنى ضد النفوذ الأوروبى. وهو شعار لم يستبعد «مصر» من مكونات الجماعة الإسلامية السياسية. وآية ذلك برنامج الحزب الوطنى القديم على عهد عرابى. آية ذلك كذلك سياسات مصطفى كامل فى «صميم» الاحتلال البريطانى، وآيته أيضا ما سجله محمد فريد ـ الزعيم غير المنكور للحركة الوطنية ـ فى مقدمة كتابه عن الدولة العلية، إذ يدعو الله سبحانه «أن يديم ويؤكد ما بين مصرنا العزيزة والدولة العلية من روابط التابعية. . .» ثم ختم داعيا الله «أن يحفظ لنا جلالة الخليفة الأعظم مؤيدا بروحه ونصره وأن يديم لنا خديوينا الأفخم. . ويقوى عرى التابعية بين مصرنا والدولة العلية ويحفظهما من كيد الكائدين ومكر الماكرين. .».

إن الصبغة الإسلامية للحركة الوطنية المصرية استمرت حتى ١٩١٩ ثم انطمرت، وكان من الأسباب الرئيسية لاختفائها أفول الخلافة العثمانية بهزيمتها فى الحرب ثم

انحلال عراها وانهيارها الكامل بين عامى ١٩٢٢و١٩٢٤ . وهنا بدت «المصرية» كجامع سياسى وحيد، استقلت بنفسها لأن الوعاء الأشمل قد انهار، وقامت بوظيفها المزدوجة، الدفاع عن أرض الوطن ضد الاحتلال الأجنبى، وتوثيق العرى بين مسلمى مصر ومسيحييها : فكانت بهذا تستجيب للتحدى القائم ، ونجحت إلى حد ما فى إطار الإمكانيات التاريخية التى كانت متاحة، فى عهد التناثر والتفكك الذى حل بالعالمين الإسلامى والعربى منذ بداية القرن العشرين، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى .

ولم تمض سنوات قليلة حتى بدأت تظهر الدعوة الإسلامية فى صورتها المعاصرة، ظهرت فى نهايات العشرينات، ومع ظهور عجز «المصرية» عن المضى لتحقيق الهدف النهائى للاستقلال التام . ومع الثلاثينيات ظهر البحث عن صيغة أعم تستجيب لتحديات المستقبل لمواجهة ما صنع الاستعمار من تجزئة وتفتيت لأشلاء هذا الوطن الكبير ، عربيا كان أو إسلاميا، كانت الحركة الإسلامية تتجمع، وكانت الدعوة العربية تتلمس طريقها . وقد تفتقت الفكرة العربية فى مصر من أحضان التيار الأسلامى العريض، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينيات، وردت جلها من المَشْرَعِ الإسلامى العريض ومنه الحزب الوطنى والشبان المسلمون ومصر الفتاة، وشخصيات أمثال أحمد تيمور وأحمد زكى وعبد الحميد سعيد . . . إلخ .

لا أريدالإطالة فى ذكر الأمثلة، إنما أشير فقط إلى أن كلا التوجهين الإسلامى والعروبى خلال الثلاثينيات، لم يقوما على تناف فيما بينهما ولم يكونا على عراك . كلاهما كان يتوجه نحو توحيد مصر بكيان أعمّ، فكان الفارق بينهما من الناحية التطبيقية هو الفارق ما بين العموم والخصوص، ما بين الأوسع والأضيق . وكلاهما فى ظروف الثلاثينيات كان يتجه إلى فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى . هذا التجانس بين العروبة والإسلام نجده فى غالب تيارات الحركة الوطنية فى إفريقيا العربية، إذا نظرنا إلى أمثال ابن باديس فى الجزائر والثعالبى فى تونس وعلال الفاسى فى المغرب وهكذا .

لم يكد يظهر العراك بين العروبة والإسلام قبل منتصف القرن العشرين إلا فى بلاد الشام . وحتى فى بلاد الشام لم يكن كل العروبيين طالبى انسلاخ عن الجامعة الإسلامية . بدا غالبهم طالبى مساواة فى إطار الدولة العثمانية، وطالبى إصلاح لشأن

الجامعة الإسلامية، لا يكاد يشذ عن ذلك إلا أمثال نجيب عازورى الذى يظهر من أية قراءة لكتابه «يقظة الأمة العربية»، أن دعوته لم تكن بريئة من ظنون الاتصال بالفرنسيين وممالأة الإنجليز. أما رواد العروبة بمعناها الاستقلالى الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقى ١٩٠٨، وبعد أن لم يعد بأيديهم وسيلة إزاء توجه سياسة الاتحاديين إلى التتريك الكامل وتسويد النزعة الطورانية. فظهرت الجمعيات العربية بعد هذا التاريخ، وتنامت نزعتها الانفصالية بتنامى حركة التتريك فى الدولة العثمانية وبعض هؤلاء تعاون مع الإنجليز فى الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الدولة العثمانية انخداعا بوعود الإنجليز، ثم أدرك بعد الحرب وإعلان اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور، إلى أى مدى استغلت الحركة العربية، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ريح الشرق. وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا.

على أن الحركة العربية فى بلاد الشام، بدأت تعتدل فى مسار توحيدى واضح منذ العشرينات، إذ كان الإنجليز والفرنسيون تقاسموا أرض العرب وقطعوها شلوا شلوا، سوريا وحدها صارت خمس دويلات. هنا استقام للحركة ثلاثة أمور، أولها الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوروبى، وثانيها قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة وليست حركة انسلاخ من جامعة أعم، وثالثها مواجهة التقسيم الطائفى الذى أجرته فرنسا فى سوريا ولبنان وزكته إنجلترا فى فلسطين.

ولكن إذا كانت كفت الموجبات العملية للعراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية، إلا أنه بقى الفكر العروبى بالشام يحمل آثار نشأته الأولى، عندما قام فى مواجهة الدولة العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعا لشعوبها، وتستمد من الإسلام شرعيتها العليا المهيمنة. بل لعل هذه المواجهة لم تحمِّل الفكرة العربية بالشام مجرد آثارها، بل حددت جانبا هاما من سماتها، بحسبانها فكرة تواجه الفكرة الإسلامية ولا تتواكب معها.

هذا بالنسبة لما يتعلق بالمدخل الإفريقى والمصرى للتوجه العربى، والمدخل الشامى لهذا التوجه. بقى الجنوب العربى وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان، ولا يكاد يظهر أن كان للدعوة العربية أثر فعال فيهما قبل النصف الثانى من القرن العشرين. إنما كانت الصفة الإسلامية هى الغالبة، لا تكاد تتحداها دعوة سياسية أخرى، خلال هذه المرحلة. وقد ظلت السودان تحت الظل الظليل لمحمد أحمد المهدى

وللميرغنى، وكانت دعوة «وحدة وادى النيل» دعوة توحيد قطرى ، ولم تستقطب فى أى من اتجاهى الإسلام والعروبة. وظلت الجزيرة العربية فى غالبها فى إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، والوجود الزيدى فى الجنوب، وهذه أرض العرب الأولى لم تصدر عنها دعوة العروبة، فيما عدا حركة الشريف حسين سنة ١٩١٦ .

قصدت من هذه الإطلالة التاريخية الجغرافية، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها فى البلاد العربية، وفقا للموقف التاريخى الذى أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى، الشرق الشامى والغرب الإفريقى، والجنوب العربى. وليس من الصواب ـ فيما يبدو لى ـ أن يتخذ النموذج الشامى كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربية لأن الفكرة العربية هناك ـ دعوة وحركة ـ قامت فى أصل نشأتها بوظيفة انسلاخية عن الجامعة الإسلامية العثمانية، وحكمتها ظروف هذه النشأة، بينما تخلقت الفكرة العربية فى إفريقيا فى أصل نشأتها وفقا للوظيفة التوحيدية التى كانت مطلوبة منها. وهذا فارق هام يتعين إثباته والاهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلامى، وعلاقة كل من الجامعتين إحداهما بالأخرى.

* * *

وفى إطار الفكرة الإسلامية نلمح فارقا من النوع السابق، ومرد ذلك إلى أن هذه الفكرة ـ كدعوة وحركة ـ وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية، فقد قامت فى الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية بالشام، وكان لهذا تأثيره على الفكر السياسى الإسلامى الآتى من الهند. إن لمفكرى الهند إثراءهم الضخم للفكر الإسلامى عامة، وأعمالهم غزيرة ثرية، ولكنهم بالنسبة لتصديهم للجامعة السياسية وللحركة القومية يغلب على الكثير منهم التأثر بالوظيفة الانسلاخية، وهو تأثير تبلور فى أيامنا هذه فيما كتبه أبو الأعلى المودودى عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة.

على أن جذور هذا الموقف أقدم من المودودى بكثير، وله جذور تاريخية قديمة، قدم ثورة ١٨٥٧ التى قادها وقام بها مسلمو الهند ضد الاحتلال البريطانى. وقد انتهى الأمر بهزيمة الثورة وتصفيتها، وبإدراك الإنجليز أن المسلمين هم الأكثر خطرا على حكمهم والأكثر مقاومة لثقافتهم، فعملوا فى بدايات القرن العشرين على إقصاء المسلمين عن الوظائف والاستعانة بالهندوس. وفى هذه الظروف كان لدى مسلمى الهند نزوع إلى استدعاء الدعم والتأييد من الدولة العثمانية ومن سائر الشعوب

الإسلامية . وكان هذا من قبل يشكل نزوعا لدى سلاطين الهند، يطلبون نجدة الدولة العثمانية لهم ضد المخاطر الإنجليزية والبرتغالية، وبقى هذا النزوع للجامعة الإسلامية هناك حتى بدايات القرن العشرين ـ وكذلك كان ينزع حكام المغرب العربى والجزائر ضد التهديد الإسبانى الفرنسى، وأمراء بخارى فى وسط آسيا ضد الغزو الروسى، وآل سعيد فى زنجبار والساحل الجنوبى للجزيرة العربية وهكذا .

المهم أن كان ثمة شوق للانضمام للجماعة الإسلامية وتوثيق الروابط مع مراكزها السياسية الرئيسية، وهو شوق ينمو فى أطراف العالم الإسلامى، وينمو لدى الأقليات الإسلامية، وينمو فى فترات الغزو الأجنبى أو التهديد به . وتشابكت هذه العوامل بين مسلمى الهند أكثر مما توفرت لدى غيرهم، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخى لديهم عن التكوين القومى، وساعد على ذلك أن عناصر التكوين القومى ليست متبلورة فى الهند، مع كثرة اللغات والديانات والمذاهب والعقائد، وهذا يخالف ما حدث مثلا فى إفريقيا العربية أو المغرب العربى خاصة، عندما كانت العناصر القومية أكثر بلورة وعندما كان كلا التوجهين العربى والإسلامى يسير فى اتجاه توحيدى واحد .

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضينا أن نذكر، أن المسئول الأساسى فى انفصال باكستان عن الهند، كان حزبا علمانيا فى جوهره، وهو حزب الرابطة الإسلامية الذى تزعمه محمد على جناح . وقد عرف عن زعماء هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كشريعة وسلوك، ووقفوا بعد إنشاء باكستان ضد تطبيق الشريعة الإسلامية، وقاوموا الحركة الإسلامية التى تجاهد من أجل تطبيقها، وكما يقلول الدكتور كليم صديقى، عرَّضوا شعب باكستان فى ٣٦ سنة من الاستقلال، لتفسخ أعظم مما تعرض له خلال مائة سنة من الاحتلال . على أن الحركة الإسلامية التى لا تتحمل المسئولية الأساسية للانسلاخ السياسى لباكستان، والتى وقفت ضد حزب الرابطة الإسلاميةمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، قدحملت فى فكرها السياسى وموقفها من القومية آثار العملية الانسلاخية التى قام بها رجال الرابطة الإسلامية . وإن مطالعة كتب الأستاذ أبى الأعلى المودودى عن القومية ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلامين المصريين فى الموضوع ، تكشف عن فوارق هامة بين الموقفين، لا من حيث إنكار الجامع القومى كبديل عن الجامع الدينى، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية للعملية السياسية المترتبة على كل من الموقفين . فإن المفكرين المصريين وإن أنكروا

الجامع القومى من الناحية النظرية ، واسترابوا فى أصل نشأة الحركة القومية فى ديار الشام، إلا أنهم يحبذون حركة التوحيد العربى، ومن الأمثلة على ذلك كتابات الشيخ حسن البنا ثم الشيخ محمد الغزالى والدكتور يوسف القرضاوى.

إن الحركة الإسلامية، أو الفكر السياسى الآخذ عن الإسلام، فى الشمال الإفريقى عامة، وفى مصر خاصة، لم يستشعر خطرا على نفسه من التوجه العروبى، بل لعل هذا التوجه ظهر أول ما ظهر فى أحضان الإسلامية السياسية، وهى لم تعاركه ولم تحذر منه، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليدا فى الثلاثينات.

خلاصة كل ذلك، أننا عندما نتكلم عن بناء الجسور بين التيارين القومى العربى والتيار الدينى الإسلامى، لا نبدأ من فراغ ولا نحوِّم فى فراغ. إنما تقف وراءنا روابط تاريخية مؤيدة، وتجارب تاريخية معاكسة نحن ندرك سبب معاكستها. إننا ندرك الفروق النظرية التى تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية، والأولى أساسها دينى اعتقادى ومناطها الإنسان والجماعة، والثانية أساسها لغوى ومناطها إقليمى. ولكننا نتكلم عن مدى التقارب فى الوظائف المؤداة، من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة ،الإسلام، ومن حيث الأهداف المطروحة والغايات المرجوة. ونحن لا نطمح هنا لأن يغير أى من الاتجاهين أسسه الفكرية لصالح الآخر، وإنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الاتجاهين الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للأهداف والغايات المشتركة. ويدرك الأخطار المحدقة به والمترتبة على الانفصام بين الحركتين فى التطبيق، وأثر ذلك فى إفساد ما رسمه الجميع من أهداف للمجتمع. وكل ما أقصده أن نكون على حذر من «الطبعة» الشامية للجامع العروبى، «والطبعة» الهندية للجامع الإسلامى. وأساس الحذر اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الوظائف بين هاتين «الطبعتين» وبيننا اليوم.

* * *

نقطةأخرى، فإن من ينظر إلى الحدود السياسية القائمة بين الدول الإسلامية والعربية، يجد أن معظمها لم يكن قائما قبل الحرب العالمية الأولى. لقد أنشئت هذه الكيانات الصغيرة وأمست دولا خلال نصف القرن التالى لهذه الحرب، من أواسط آسيا والهند حتى بلدان ما يسمى بالشرق الأوسط. وهذا ما حدث عينه فى تلك المجموعة الضخمة من الدول الصغيرة التى نشأت فى أفريقيا بتقسيمات سياسية فرضها الاستعمار.

أقصد بهذا القول أن هناك سمة أساسية فى سياسات الغرب وهى تفتيت البلدان الآسيوية والإفريقية، والتفتيت يعنى إزهاق عوامل التوحيد، وهذا لا يتأتى بضرب تلك العوامل من خارجها، فقد يكون هذا الضرب من الخارج حافزا ينبِّه الناس إلى ما يراد بهم فيدفعون عن تلك العوامل غوائل الاجتثاث ويؤكدونها فى ذواتهم. إنما يتأتى إفساد عوامل التوحيد، بإثارة التناقض بين بعضها البعض واصطناع المعارك بينها. يروج فى التعبيرات السياسية لفظ «الفتنمة»، فبدلا من أن يقاتل الامريكيون الفيتناميين، يثيرونهم ليقاتل بعضهم بعضا. هذا الأسلوب الذى يجرى فى جبهات القتال، يجرى أيضا فى جبهات الفكر وميادين الحركات السياسية. وإثارة عوامل التوحيد ضد بعضها البعض، لا يفيد فحسب يسرا فى التفتيت، ولكنه يؤدى إلى تفتيت مضاعف. إذ يصير كل عامل طاقة مفتتة لغيره، وهكذا على التبادل بينها جميعا بما لا يكاد ينتهى.

أضرب مثلا على ذلك من العروبة والإسلام فى أرض الشام. فقد كانت الجامعة السياسية تتصل بالإسلام وتضم الترك والعرب وغيرهم فى الدول العثمانية. ثم قامت حركة التتريك والحركة العربية كانسلاخين قوميين فيها. فلما صفيت الدولة العثمانية بعد الحرب الأولى، وانقسمت على أساس قومى، اقتسمت القوى الفرنسية والإنجليزية أرض العروبة، وقاموا بتقسيم آخر أساسه دينى مذهبى، فقسمت سوريا خمس دويلات، وظهرت الصهيونية فى فلسطين، وعانى لبنان ما نعرف من ألوان المعاناة. وهكذا عندما تكون الجماعة الإسلامية قائمة على أساس من الدين، أثير العنصر القومى كعنصر مفتت، وعندما يؤتى أثره، يثور من جديد عنصر الدين كعنصر مفتت فى داخل الكيانات المنقسمة. وإذا توجه الإسلام ضد الاستعمار أثيرت النزعة القومية لتشتت حركته، والعكس صحيح. . هكذا تتفاعل العوامل تفاعلا سلبيا لتتدنى بها الأوضاع إلى أدنى مدى. وقد حدث مثل ذلك فى دويلات إفريقيا، عندما تستغل عوامل الدين والتكوين القبلى والتكوين اللغوى ضد بعضها البعض.

تنقلنا هذه الملاحظة إلى نقطة تالية هى المقصودة ابتداء من هذا الحديث، فإن أمرنا مع أى من الدعوات السياسية أو الفكرية، هو أن نفحصها ونتبين وظائفها فى الظروف التاريخية التى ظهرت فيها، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها على الاستجابة للتحديات التى واجهتها الجماعة فى أى ظرف خاص، ومدى تلاؤمها مع ما يتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف.

إن لنا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية، وكل منها يصلح أن يكون معيارا لتصنيف ما، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معين فى ظرف تاريخى أو اجتماعى خاص. وهناك خصائص عديدة تشكل مقوماتنا الفكرية والحضارية، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يثور من الأمور ما يقتضى نمو الخصائص لمواجهة أمر ما. ونحن يتعين أن نولى كل خصيصة القدر المعلوم من الاهتمام الذى تصلح به الجماعة ويصلح به قيامها وبقاؤها.

وفى إطار الروابط الجمعية، فهناك عامل الدين كعامل جمعى (وخاصة الإسلام)، وهناك عامل اللغة والرباط الإقليمى. ثم هناك علاقات الجوار التى يقوم على أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية، وعلاقات القرابة والنسب التى يقوم عليها عدد من التكوينات الاجتماعية كالأسرة والعائلة، أو التكوينات الاجتماعية شبه السياسية كالعشيرة والقبيلة. هذا كله أمر قائم، وليست المشكلة فى قيامه، ولكن المشكلة هى فى تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية، ثم فى كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها، والتغذية المتبادلة بينها فى إطار الهدف الحاكم فى ظرف تاريخى محدد، أو أن توضع بصورة تثير التناقض والتنافى بين بعضها البعض. إن أى عامل من العوامل السابقة يمثل قوة جمعية. ولكن قوته تتأتى بقدر ما يكون هذا العامل هوالأكثر ملاءمة لمواجهة التحديات المطروحة، وبقدر ما تنتظم علاقاته مع القوى الجمعية الأخرى بما يتيح التغذية المتبادلة لا بما يثير التنافى. وإن أية قوى يمكن أن توضع إزاء بعضها البعض وضع إضافة فتستقوى ويشد بعضها بعضا، ووضع سلب فتتلاشى ويضرب بعضها بعضا.

نحن لا نختار العروبة ولانختار الإسلام، فهما مضروبان علينا، والقطرية مضروبة على كل من المصرى والعراقى والمغربى، كل فى دياره، كما أن الإنسان لا يختار أباه وأمه. ولكن اختيارنا يتأتى من زاوية أخرى، هى كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر، هل نقيمها فى وضع التنافى أو فى وضع التكامل. فى هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا وأن نحقق ما نصبو إليه من أهداف، واضعين فى حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملابسة، أى المجال التطبيقى لإعمال أية فكرة أو رابطة.

إن الظرف التاريخى قد يكون ألجأ مسلمى الهند إلى نفى القومية نفيا مطلقا، مما كان مثار نقد مفكرين إسلاميين كبار مثل مالك بن نبى. والظرف التاريخى أيضا أدى

بكثير من دعاة العروبة فى الشام إلى نفى الجامع الإسلامى نفيا مطلقا، مما أثار نقدا من مفكرين قوميين نظروا إلى الإسلام بحسبانه من المقومات الحضارية والعقيدية الأساسية للمنتمين إليه. ونحن فى ظرفنا التاريخى الراهن ما أحرانا أن ننظر إلى صنعة هؤلاء وهؤلاء (شوام وهنودا) فى إطار النسبية التاريخية، وإن نعير التجارب الأخرى ما تستحق من اهتمام، حيث انسجم الهدف التوحيدى فى كل من الدعوتين العربية والإسلامية، وجرت الفوارق بينهما فى حدود الخلاف بين العموم والخصوص. وأقام هذا النظر قدرا من الترابط والحيوية بين بعضهما البعض.

يمكن أن نضرب مثلا بما حدث فى صدر الإسلام بالنسبة للجامع السياسى، لقد قضى الإسلام على العصبية الجاهلية وأقام رابطة الانتماء العقيدى للإسلام وأقام دولته على هذه الرابطة. ولكن كيف جرى ذلك، لقد جرى على حساب «القبيلة» كوحدة سياسية وحيدة، تجمع أهلها وتمتنع عمن دونهم، ولكنه لم يجر بطريق ضرب الجماعة القبلية وهدمها هدما تاما، بل إنه أبقى على العنصر الجمعى فيها من حيث هو علاقة نسب وقرابة تضم المئات، ثم نزع عنصر الامتناع الذى أسمى «العصبية الجاهلية»، واستطاع بهذا أن يرتب العوامل الجمعية ترتيبا غير متناف، بل يغذى بعضه بعضا، ويقيم بينها ترابطا وتدرجا من الخصوص إلى العموم حتى يصل إلى الجماعة الإسلامية الكبرى. ووجدنا مثلا «فسطاط مصر» تنشأ خططا، لجند كل قبيلة خطة يحيون فيها متجاورين غير شائعين فى غيرهم من جند القبائل الأخرى، ولكنهم جميعا يحيون يجمعهم جهاد واحد فى سبيل نشر دعوة التوحيد.

هذا أسلوب ومنهج فى التفكير وفى العمل أرجو أن يكون فيه ما يفيد، وهو ذاته الأسلوب الذى تقوم عليه العلاقة بين عدد من الكيانات الجمعية فى مجتمعنا المعاصر، من الوحدات الاجتماعية الدنيا كالأسرة والعائلة والحى والإقليم، إلى الوحدات الأكبر كالعشيرة حيث توجد والمهنة وغيرهما، إلى الوحدات الاجتماعية شبه السياسية كالدويلات والولايات فى إطار علاقاتها بالدولة الأم، إلى الوحدات الأوسع كالمنظمات الدولية والإقليمية وغيرها، وللدولة علاقة بكل ذلك.

أفلا نستطيع ايجاد صيغة كهذه للعلاقة بين الجامعتين، العربية والإسلامية. أو بالأقل نحدد أهم وجوه الاتفاق بينهما، وأهم وجوه الخلاف، وأن نتبين عناصر التنافى بينهما لنعمل على إزالتها.

ويبدو لى أن أهم وجوه الاتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتى من الجانب

الوظيفى التوحيدى والتحريرى لهما، فكلاهما يقود إلى الوحدة وكلاهما يقود إلى فلسطين والقدس، والتوجه التوحيدى واحد، فهو يختلف فى السعة وليس فى الاتجاه، كما أن التوجه التحريرى متماثل فى الخصوم والأنصار، ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا من الاحتواء الإسلامى للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة، ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية، هيمنة دامت حتى القرن التاسع عشر، فلا تكاد تميز بين ما يعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين ما يعتبر منها «عربيا»، إلا من حيث عموم الأولى وخصوص الثانية. وحسبى هنا أن أشير إلى كل ذلك كرؤوس موضوعات، مما لا وجه للتفصيل فيه فى هذا المقام.

أما وجوه الاختلاف بين الجامعتين، فيتمثل أكثر ما يتمثل فى ظنى فى الإطار العام للدائرة التى يرسمها كل منهما، إذ الجامعة الأولى تدور مع العقيدة وتشمل العرب وغيرهم، وإذا كان العرب من أكبر الجنسيات الإسلامية، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين. والجامعة الثانية تدور فى الأساس مع اللسان العربى وتضم المسلمين وغير المسلمين. فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخرى استيعابا كاملا. وهذا يثير الجدل حول أوضاع غير المسلمين من العرب وغير ا لعرب من المسلمين، وفقا لأى من الجامعتين المعنيتين. وهو أمر يقتضى جهدا توفيقيا فى جانبين أساسيين.

أولهما الإطار التنظيمى الذى يحدد العلاقات المتبادلة بين الجامعتين (دولة واحدة، ولايات متحدة، اتحاد دول، جامعة دول، جامعة شعوب... إلخ)، وليس ثمة موقف نظرى أو عقيدى يحول دون اتخاذ الشكل المناسب لأوضاع الجماعات فى أى ظرف تاريخى محدد، أو يحول دون إدخال التعديلات المناسبة مع تغير الأوضاع التاريخية. والمهم فى ذلك أن ينظر ذوو التوجه الإسلامى إلى العروبة بوصفها واحدا من مكونات انتمائهم الأشمل، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامى بحسبانه جامع نضال تحريرى وتضامن يجرى بين شعوب ذات تكوين عقيدى واحد ويتضمن ذاتية تحريرية ونزعة للنهوض. وإذا كان العروبيون الوطنيون لا يجحدون ما يسمى بالتضامن الإفريقى الآسيوى، رغم الاختلاف الشاسع فى الموارد الحضارية التى تضم هؤلاء جميعا، فما أحرى العروبيين أن يحرصوا على ما يقوم من الوشائج بينهم وبين سائر المسلمين من حيث المعتقد والتاريخ والتكوين الحضارى، وما أحراهم من بعد أن ينظروا إلى العالم الإسلامى من وجهة النظر المكافحة للاستعمار والقمع الدولى وهو عالم يتكون جميعه الآن ممن يسميهم مالك بن نبى «منبوذى، القرن العشرين». وإنهم كذلك.

وثانى الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة، أى إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، و ذلك فى إطار الجامعة الإسلامية، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطنى العالم العربى، كالأكراد والبربر والزنوج وغيرهم. وأتصور أن كلتا الجامعتين يمكن أن يقدم بدور التغذية المتبادلة فى هذا الشأن، إن الإنجاز التاريخى للحركة القومية، (سواء الحركة العربية أوحتى الحركة المصرية الإقليمية فى العشرينات) كان فى أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء أوطاننا وكفت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية، وكفت احتمالات المداخلة من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد. تلك إنجازات خطيرة يتعين أن نحفظها لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعا. ومن جانب آخر فإن الفكر الإسلامى هو الخليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية. ولهذا الموضوع بعض الجوانب الفقهية التى لا وجه لإثارتها هنا.

بقيت الإشارة إلى وجوه التنافى بين الجامعتين، وأهم هذه الوجوه فى ظنى هو الوضع «العلمانى» الذى قامت عليه وروَّجته «عروبة الشام» و«مصرية ١٩١٩»، ويبدو لى أن محك الصدام بين الإسلام والقومية، هو فى هذا الجانب العلمانى، والقومية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام، إلا بطريق التلفيق وصرف أى منهما على غير حقيقة معناه. وإن الدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية واعتبارها الإطار المرجعى ومصدر الشرعية والحاكمية فى المجتمع، وهذا وجه التنافى للعلمانية معها.

وإذا كانت العلمانية هى مجال التنافى الأساسى، فلا أرى وجها لاعتبارها لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التى تقوم على أساس العروبة. وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومى فى التاريخ الأوروبى لا يجعلها كذلك عند نقلها إلى أى سياق تاريخى وحضارى مختلف، وليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين جامع سياسى يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط للحكم يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء، كما أنه ليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين التنظيمات الديمقراطية وبين نظرية سيادة الأمة التى تقرر وضعية القوانين وعلمانية النظم. ونحن نزعم أنه من الممكن أن نستخص النموذج التنظيمى سواء النموذج القومى فى تصنيف

الجماعات أو النموذج الديمقراطى فى رسم أشكال الحكم، نستخلص ذلك من النظريات الأوروبية ، وأن نستوعبها فى إطار نظرية أخرى وقيم حضارية وسياق تاريخى مخالف، متى كان ذلك ممكنا. وهو فى تقديرى ممكن وجائز.

وثمة عديد من وجوه التنافى لا تتعلق بالجانب النظرى، ولكنها تتعلق بما يمكن أن يسمى «المسلك» الفكرى أو السياسى، وبأوجه النشاط فى هذين المجالين. فهناك مثلا هذا الهجوم المستعر المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية فى تصديها للفكر القومى وللحركات القومية إن الكتاب الإسلاميين المصريين مثلا يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية، وهذا توفيق حسن، ولكن لا يكاد يفهم هنا وجه ترويج الحركة الإسلامية فى مصر لآراء أبى الأعلى المودودى فى القومية، وهى آراء لا تقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية. هذه التفرقة الدقيقة التى نجح فى وضعها الكتاب المصريون والكتاب الإسلاميون المصريون لا يناقشون آراء المودودى الرائجة فى هذا المجال، ولا يهتمون بتحريرها وبتحرير وجوه الخلاف بين نظرتهم وتلك الآراء.

ثم هناك فى الوجه المقابل، محاولات عجيبة لدى العروبيين، تبدأ باقتناص التاريخ لصالحهم، أى تخليصه من الروح الإسلامية، ويجرى هذا بعدد من الطرق، منها المبالغة والتركيز على إضافة العصر الجاهلى كمكون أساسى للتاريخ، لتبدو العروبة أصلية طرأ عليها الإسلام، ومنها الحرص على إضمار الجانب التشريعى الفقهى من الحضارة العربية الإسلامية لأنه الجانب لأكثر ارتباطًا بالإسلام كشريعة منزلة، رغم أن العبقرية الإسلامية لم تظهر فى وجه من وجوه هذه الحضارة مثل ما بدت فى الجهد الفقهى الذى بذله فقهاء المسلمين والعرب، ومنها عمليات الإحلال اللفظى، فيوضع لفظ «عربى»، و«العربية» حيثما يرد لفظ إسلامى وإسلامية، وهنا يبدو الاختلاس العربى للإسلام سافرا.

ثم هناك من يخطون خطوة أوسع وأجسر، عندما يزعمون أن الإسلام بجمعه كله، فكرا وعقيدة وحضارة، هو مجرد إفراز عربى أو عروبى، ويتجاهلون فى ذلك بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب فقد وجهت للناس كافة، وأنها انتشرت شرقاوغربا بين غير العرب، فلا يمثل العرب من المسلمين ما يجاوز السدس اليوم. وإن أية دعوة إنما تقاس عموميتها بهذين المعيارين، إلى من وجهت؟ ومن الذين آمنوا بها؟ . وهذان الأمران يؤكدان عالمية الإسلام وأنه أنزل للناس كافة. ومع ذلك يصر رهط من العروبيين على إخضاع الإسلام للعروبة وحصره فى النطاق القومى العربى

(تراجع مثلا مجلة اليقظة العربية فى مصر وكثير من الكتابات البعثية) مما يتجافى مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجها للتنافى بين الإسلام والعروبة.

ويتفرع من هذا الموقف الفكرى، موقف التنافى العربى مع غير العرب من المسلمين، والهجوم الدائم على الفرس والترك، بوصفهم هكذا فرسا وتركا، والنعى على تاريخ العرب معهم وإدانة كل ما يتصل فى التاريخ الإسلامى بهم. ويجرى مع ذلك كله صياغة التاريخ صياغة عروبية باعتبار أن ثمة تضادا بين العرب وبين غيرهم من المسلمين، وبهذه الطريقة تقوم العروبة على أساس عرقى، ما دامت توضع فى تضاد دائم مع من جاورها من فرس وترك.

نقطة أخرى، فإننا إذا استعرنا تعبيرات مالك بن نبى، يمكن أن نقول، إن الفكر الإسلامى فكر مجرد، وكذلك الفكرة القومية فكرة مجردة. ولكن اشتعال القتال بين الفكرتين، قد مال بأنصار كل منهما إلى «تشخيص» الفكرة المخاصمة ليسهل ضربها من خلال ضرب المشخّص لها، فردا كان أو دولة أو مؤسسة. وهكذا يصنع القوميون عندما يصبون الفكرة الإسلامية فى وعاء الدولة العثمانية، وينسبون إليها كل نقيصة ويميلون إلى ربط الآثار السلبية فيها بخفوت «العروبة» وإلى القول إن انهيار الدولة «حرر» العرب. وبهذا تنضاف كل سوءات الدولة العثمانية إلى المعنى المتضمن المضمر وهو «الدولة الإسلامية» بحسبانها آخر الدول التى تمثلت فيها جامعة الإسلام.

وفى الدولة العثمانية الكثير مما يستحق الشجب والنقد الحاد، يكفى أنها فى خواتيمها لم تستطع أن تدافع عن الحوزة الإسلامية وأنها كانت أحد أبواب ولوج المصالح الاستعمارية الاقتصادية والفكرية والسياسية فى ديارنا. ولكن ليس صحيحا أنها دولة «تشخص» الإسلام وقيمه ومعتقداته. بل إن جامعتها السياسية قد قامت على نوع من التوازن بين العروبة والطورانية ونصارى الرومللى فى البلقان ، وأسبغ عليها هذا تعددا قوميا ودينيا فى الوقت نفسه، إذ جنحت إلى الإصلاحات العلمانية فى الحكم ونظمه وتشريعاته مراعاة لاختلاف الدين بين مسلمى الأناضول والعرب وبين نصارى الرومللى، ولم تعمل على تفتيق فكرية إسلامية ترعى النصارى فى إطار الإسلامية السياسية فى الدولة، أقصد بهذه الإشارة مسلك الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر خاصة، وهى لم تبلور مفهوما نقيا للجامعة الإسلامية فى تلك المرحلة إلا فى خواتيم ذلك القرن عندما أفلت منها الرومللى تقريبا وبدأ السلطان عبد الحميد يعيد

حساباته ليجعل إسلامية الدولة هى سفينة النجاة لها من أعاصير ذلك العالم، ولكن جرى ذلك بعد فوات الأوان.

وليس صحيحا أن انهيار الدولة العثمانية حرر العرب، إنما الصحيح مما نشاهده فى تاريخ القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى، أن انهيارها صحبه تفتت العرب وتناثرهم دويلات شتى لم تجتمع حتى هذه الساعة، وسقوط الدول العربية أكثر فأكثر فريسة الاستعمار الأوروبى والغربى، والنظام الاستبدادى للدولة العثمانية صحيح، وما عاناه منه العرب صحيح، ولكن المقارنة بين استبداد حكومات العرب بعد الدولة العثمانية وبين استبداد عبد الحميد، لا ينتهى بنا إلى تفضيل الحاضر مهما كانت بشاعة الماضى. ثم إن استعانة الدولة العثمانية بالأجانب والسماح لهم بالنفوذ فى ديارنا يقابلهما استعانة الثورة العربية بالإنجليز فى ١٩١٦ واحتلال الغرب بلادنا من بعد.

لا أقصد بحديثى الدفاع عن الدولة العثمانية، فهى إرث مضى لن يبعثه الدفاع ولن يبعده الذم. إنما كل ما أقصد قوله إن تعرض العروبيين للدولة العثمانية يجرى بعيدا عما تقتضيه اعتبارات النظرة العلمية الموضوعية، وإنه على أى حال فلا وجه لمحاربة الجامعة الإسلامية بها وتشخيص تلك الدولة لها.

يبقى الوجه المقابل، وهو ما تصنعه الحركة الإسلامية من تشخيص للفكرة القومية فى جمال عبد الناصر ونظامه. ولقد كانت هناك خصومة سياسية عنيفة بين نظام جمال عبد الناصر وبين تنظيمات الحركة السياسية الإسلامية، وخاصة الإخوان المسلمين، وقد عانى رجال الحركة الإسلامية من هذا النظام الكثير مما هو معروف مشتهر، ولكن ثمة وجوها مختلفة لنظام ٢٣ يوليه، وإن التنظيم السياسى للدولة فى تلك المرحلة، مهما اعتورته من مثالب، فلا ينبغى أن يقوم بها التلازم بين هذا التنظيم المعين وبين الفكرة القومية التى جرت إطار الدعوة إلى الوحدة العربية المتحررة المناوئة للاستعمار.

وإن الانتكاس الذى حدث لثورة ٢٣ يوليه لا يخل بالتوجهات الإيجابية التى قامت عليها حركة النهوض العربى وقتها كحركة مناقضة للاستعمار تدعو لعدم الانحياز لأى من القوتين الدوليتين الكبريين، وما أكثر ما انتكست حركات الجهاد والكفاح لدينا فى القرنين الماضيين، مما لا ينبغى أن يخل بما حملت كل منها من إيجابيات وما ينبغى أن نحفظ لها فى وعينا التاريخى من عبرة دروس النجاح والفشل. ويتساوى لدى فى

ذلك محمد على وأحمد عرابى والسلطان عبد الحميد وعبد القادر الجزائرى ومحمد أحمد المهدى وجمال عبد الناصر وغيرهم.

ما ينبغى مناقشته فى الأساس ـ وفى إطار موضوع هذا الحديث ـ هو مسألة التوجه العلمانى للقومية العربية على عهد عبد الناصر. وهذه النقطة هى ما يجب تحريرها، لأن الفكرة العربية فى مصر خاصة ظلت قريبة من التيار الفكرى والسياسى الإسلامى منذ الثلاثينيات، ثم جاءت المخالفة بينهما فى الخمسينات واضحة، وسبب ذلك فى ظنى يرجع إلى عدد من العوامل، منها أن كارثة فلسطين زكّت الوجه العربى المشرقى فى مصر وصبغته بصبغة أهل المشرق العربى، لأن مصر التفتت بشدة منذ ١٩٤٨ إلى جاراتها العربيات المشرقيات تحاول معها احتواء التهديد الصهيونى، فاتصلت الفكرة العربية لديها باللون الشامى الذى سبقت الإشارة إليه. ومن العوامل أيضا أن من طبيعة النظام الناصرى الربط بين الأمن وأجهزته وبين السياسة وأجهزتها، فجاءت حدة الصراع بين النظام الناصرى وبين الإخوان المسلمين بنتيجة سياسية ملازمة وهى استبعاد الإسلامية السياسية عامة والحذر منها مطلقا، وكان هذا الاستبعاد يزداد حدة مع شعور النظام بأن أمنه التنظيمى مهدد أكثر ما يتهدد من جانب الحركة الإسلامية خاصة، ومع غياب الإسلامية السياسية تحل العلمانية. وقد مكّن لهذا الإحلال وأسرع به أن الفكر الماركسى بادر يدعم هذا التوجه ويعمقه ويحاول أن يحل عقيدته محل العقيدة الإسلامية فى السياسة. ورغم أن عبد الناصر كان فى غالب سنى حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية، إلا أن أثرها فى تعميق الخلاف بين التوجهين القومى والإسلامى كان كبيرا.

المهم من كل ذلك أنه يتعين علينا أن نكون يقظين متنبهين إلى المحاولات المتبادلة لتشخيص الفكرتين الإسلامية والقومية وإشاعة كل منهما الكراهة العميقة نحو الأخرى بهذا التشخيص، فلا نكون بين إسلام وعروبة ولكن نصير بين عبد الحميد وعبد الناصر، وبين أنصار الأول خصوم الثانى والعكس، وننسى القضية الأساسية وهى هويتنا السياسية ومستقبلنا.

هذا ما عنّ لى فى هذا الموضوع، أسأل الله تعالى لنا جميعا الهداية والرشاد.



الخلف بين النخبة والجماهير
إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلامية [1]

تهتم هذه الورقة بالخُلف بين النخبة والجماهير بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والقومية العربية، سواء من حيث السياق التاريخي لهذا الخلف أو مداه ومغزاه. وقياس مدى هذا الخلف أقرب إلى رصد الظواهر، وهو رصد يتحول إلى علم نافع عند التفتيش عن أسبابه وإدراك آثاره لمواجهة ما يتراءى من مشاكل تحيط بالأمة العربية.

وإذا كان يمكن رصد اتجاهات النخبة في بيان تلك العلاقة، باعتبار أن النخبة هي الجماعة الأقل عددا والأكثر اتساقا والأوضح مواقف والأبين فكرا، فإن رصد اتجاهات الجماهير كتصنيف متميز عن النخبة واتجاهاتها. ومواقفها أمر أكثر صعوبة، سيما بالنسبة للجماهير العربية التي تتوزع الآن في العديد من الدول، وتتنوع تجربتها التاريخية المعاصرة، بسبب من هجمات الاستعمار عليها وتفريقه لها. كما تتباين استجابتها بسبب من التنوع الحادث في الموارد الثقافية والفكرية التي تعمل في مجتمعنا منذ القرن التاسع عشر، وكذلك التنوع في الفكر الديني ومذاهبه، وخاصة بالنسبة للأقليات الدينية غير المسلمة أو للأقليات المذهبية الإسلامية غير السّنية، وبسبب أن الجماهير عادة ما تعبر عن موقفها من وراء قيادة ـ غالبا ما تكون من النخبة ـ أو تعبر عن تلك المواقف في مواجهة قيادة كثيرا ما تكون هي قيادة الدولة. وبهذا يدق التمييز بين ظلال فكر الجماهير وظلال فكر القيادة في مدى الاتفاق والمعارضة.

وعادة ما يرد تعبير الجماهير لا بالإفصاح المبين ولكن بالمواقف الحركية. وإن الاستدلال من الموقف الحركي على الفكر وظلاله أمر يُشكل وتحوطه الشُبه لأن الموقف الحركي للجماهير هو موقف لتجمعات واسعة، وهو يرد عندما يرد بعد أن

---

(١) قدمت هذه الدراسة في الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «القومية العربية والإسلام»، وانعقدت الندوة في بيروت في ٢٠ ـ ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٨٠، ونشرت أعمال الندوة كلها في مجلد واحد أصدره المركز.

تتجمع جملة من العناصر المحركة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، تتجمع بمقادير شتى وبعناصر متغايرة فى الملابسات التاريخية الملموسة. وهى حركة تتراكم مثيراتها ببطء وفى خفاء نسبى، ثم تتبدى على السطح بقدر من المفاجأة. ويرد تحليل العوامل والمثيرات، باكتشافها كعوامل تضافرات بالمشاع على هذا التحريك. ويرد الصعوبة فى فرز هذه العوامل وقياس حجمها المؤثر.

ويمكن للبحوث الميدانية أن تكشف عن الموقف الجماهيرى فى قضية ما. على أن تلك البحوث لا تزال قليلة. والبحوث الخاصة بقياس اتجاهات الرأى العام العربى بالنسبة للقومية العربية والوحدة نادرة، وهى لم تول مسألة العلاقة بين الإسلام والقومية العربية اهتماما أصيلا.

والبحث الذى أجراه مركز دراسات الوحدة العربية أخيرا [1]، لم يتضمن أكثر من ثلاثة أسئلة تفيد فى هذا الشأن. ومن جهة أخرى فقد لا يطمئن البعض الاطمئنان التام إلى ما تسفر عنه البحوث الميدانية فى أمر يتعلق بالجامعة السياسية أو التوجه السياسى، باعتبار عدم ملاءمة أدوات البحث لما له صلة بالسياسة، من جهة اختيار الاسئلة واختيارالعينات، ومن جهة صعوبة فرز العوامل الوقتية عن المواقف الأصيلة، وأثر التعبئة الإعلامية، خاصة فى المجتمعات ذات النظم الشمولية. على أن الباحث بطبيعة الحال لا يرفض مادة بحثية، ما دام يدرك نسبية الدلالة التى يمكن استخلاصها منها ومدى حجيتها، فى بيان المؤشرات والوجهات.

والذى يتراءى من تتبع المواد التاريخية والبحثية، أن فكر النخبة وخاصة صفوة المفكرين ـ يتميز بالصفاء والتناسق، وهو أشبه بالمواد المقطرة فى المعامل. بينما يتصف فكر الجماهير بقدر ما من الاختلاط والتداخل. والأول يستعصى ظاهريا على المؤثرات الوقتية. بينما يستجيب الآخر مؤقتا لهذه المؤثرات. والأول واضح الكثافة جلى الفواصل، بينما يتصف الآخر بالسيولة ولطف الكثافة. ولكن الأول فى صفائه المثالى يرد مجردا تصوغه تراكيب المنطق أكثر مما تشكله دوامات الحياة. بينما يتشكل الآخر عبر تجارب التاريخ والأحداث الجسام بالتراكم البطئ. رغم ما يبدو فى ظاهره من اختلاط وتداخل.

وإزاء ذلك كله، يمكن البدء بالسياق التاريخى لبيان مصدر الخلف بين النخبة

---

(١) الإشارة هى إلى كتاب د. سعد الدين إبراهيم: اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

والجماهير. ثم ترد محاولة بيان مدى الخلف بين الإسلام والقومية العربية، وتلمس موقف كل من النخبة والجماهير إزاءه، ومزية التتبع التاريخى أنها تكشف عن الظاهرة وعن أسبابها فى عملية استطلاع واحدة. وقد لا يواتى المقام - فى كل ذلك - بأكثر من الاستطلاع السريع الذى يلتقط الملامح العامة، حسبما تبدو لكاتب هذه الورقة.

- ١ -

يمكن القول - من ناحية الواقع التاريخى وبالنسبة للعصر الحديث فى المجتمع العربى - أنه فى البدء كان الإسلام عقيدة ورباطا سياسيا وثقافة شاملة مستوعبة محيطة لمناحى التعبير والنشاط الذهنى، والسلوكين الفردى والاجتماعى. لم يكن ثمة فارق بين الاتجاهات المتعارضة، سواء فى السياسة أو قضايا المجتمع والفكر، لم يكن بينها فارق فى المورد الفكرى والثقافى والحضارى. كلها تنبع عن هذا الذى اتفق على تسميته بالفكر الإسلامى كعقيدة وشريعة وتعبير حضارى والاختلاف والصراع والتضاد، كل أولئك يجرى فى ذلك النطاق الفسيح لهذا الوعاء الجامع، ويتلمس لذاته التعبير من مادة هذا الفكر نفسه ومن مفاهيمه. على نحو خلاف أبى ذر مع معاوية، هل المال مال الله أم مال المسلمين. وعلى نحو خلاف أهل السنة مع المعتزلة، هل القرآن حادث أم قديم. وهل مرتكب الكبيرة آثم أم كافر.

ومن جهة أخرى، فإنه مع العصور المملوكية العثمانيةحدث انفصام بين النخبة الحاكمة وبين صفوة المفكرين، وبينهما وبين الجماهير. والمماليك أخلاط مجلوبة بالشراء، من المغول والأتراك والشراكسة والروم والروس والأكراد وبعضهم من الأوروبيين، احتكروا المؤسسة العسكرية، ثم تكونت منهم وحدهم نخبة الحكم. فكانت نخبة مقفلة من دون الجماهير المحكومة. وكان لها فى داخلها تقاليد ونظم انحدر بعضها من أعراف المغول، وكان لها فى داخلها قضاؤها الخاص. ثم استند النظام العثمانى إلى نخبة حكم شبيهة.

إذ كان «القولار» المجلوبون بالأسر أو بالقسر (ضريبة الغلمان)، ينتزعون من الولايات العثمانية المسيحية فى أوروبا (الرومللى)، ويتلقون مبادئ الدين الإسلامى واللغة التركية والتاريخ العثمانى ونظمه. وكانوا هم من يقتصر شغل وظائف الدولة عليهم، سواء فى المناصب الإدارية المركزية أو حكومات الولايات، أو فى البلاط العثمانى، ومنهم من يعين فى منصب الصدر الأعظم، و منهم فئة الإنكشارية التى

تدربت على حمل السلاح وتحتكر المؤسسة العسكرية. وهم يشكلون نخبة منفصلة عن الجماهير مغلقة من دونها، بنظم وتقاليد خاصة وبنظام قضائى أيضا، وأساس الانغلاق هنا اختصاص مورد بشرى واحد بهم، وانخلاعهم عن أسرهم وبيئاتهم المحلية المجلوبين منها، وحداثة عهدهم بقيم المجتمع الذى يحكمونه وأعرافه، وبقاؤهم من بعد مبعدين عن قنوات الامتزاج بهذا المجتمع، سواء بالتزاوج منه وتكوين الأسر، أو الاتصال بالحرف والأعمال الإنتاجية.

وفى مقابل هؤلاء، وجد رجال الهيئة الدينية الإسلامية، يشكلون ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء، يتولون مناصب القضاء بدرجاته المتعددة ووظائف الإفتاء، طبقا للشريعة الإسلامية الحاكمة ذات الهيمنة لدى الجماهير. ومنهم تتكون هيئات التدريس فى المعاهد والمدارس التى تعد العلماء والباحثين والمتخصصين فى الثقافة الإسلامية وشتى أنواع المعرفة. وتتولى هذه الهيئة طبع سياسات النخبة الحاكمة بالطابع الإسلامى، وتسويغ سياساتها لدى الجماهير من حيث الشريعة الحاكمة. ومنهم أيضا أئمة المساجد والمشرفون عليها ومن يقيمون الشعائر الدينية ويديرون المؤسسات الخيرية ويتنظرون على الأوقاف. وعلى عكس النخب المنفصلة للمماليك أو القولار، كان رجال هذه الهيئة يردون من عامة المسلمين المحكومين، سواء من طبقاتهم الدنيا من الفلاحين، كما كان يحدث فى مصر، أو من مياسيرهم كما كان الحال فى العراق وسورية.

كان القصد من هذه الإطالة على التاريخ الأقدم، بيان مدى الانفصال الذى جرى لقرون عديدة، بين نخبة الحكم وبين الجماهير، وبينها وبين رجال الشرع. وتوضح هذه الملاحظة مدى تأثير الفكر الوافد الأوروبى فى القرن التاسع عشر، كما تكشف عن أحد أسباب الازدواجية الثقافية والحضارية، التى تأكدت فى مسيرة تاريخ الشعب العربى من بعد. لأن النخبة الحاكمة لم تكن قوية الأواصر بالكيان الفكرى والحضارى السائد فى المنطقة، وكانت عريقة الجذور فى انحسارها عن الجماهير وعزلتها عنهم. وكانت أصيلة الاعتياد على ممارسة حكم فى مجتمع يقوم على الازدواج والانشطار بين الحاكم والمحكوم، سواء فى النظم أو التقاليد والأعراف.

وعلى ذلك، فإنه ما إن تبدو الرغبة فى التحديث، أخذا من فنون الغرب وصنائعه فى القرن التاسع عشر، حتى تبدو هذه النخبة الحاكمة واهنة العزم سلسة القياد تجاه الفكر الوافد فى عمومه، وهى تنقصها القدرة على الانتقاء وعلى الهضم والطرد مما

يفد. وقد جاءت مقاومة النظم التحديثية الغربية فى الدولة العثمانية، من جهة أثر هذه النظم على الصوالح المادية المباشرة لبعض فئات الحكم مثل الانكشارية، واستغل المقاومون رجال الدين فى معارضتهم. ولكن المقاومة لم تتركز فى الصراع الفكرى والحضارى من جانب تلك الفئات.

ومن جهة ثانية، فقد تبدو هذه النخبة الحاكمة، فى حل التناقض الحادث بين الوافد والموروث، ميالة لا للانتقاء والفرز والهضم والطرد الفكرى والحضارى، من أجل صياغة نظم ومؤسسات اجتماعية وفكرية متجانسة، تقوم على تحديث الموروث أو تأصيل المحدث، ولكنها تحل التناقض بالإضافة البسيطة، وإنشاء المؤسسات الحديثة الوافدة جنبا إلى حنب مع القديم الموروث، وعلى ازدواج معه.

ظهرت هذه التجربة أفصح ما ظهرت فى نظام محمد على، الذى يعتبر أبين تجارب التحديث فى الوطن العربى فى القرن التاسع عشر. اكتملت لمحمد على ـ على مدى من السنين ـ صياغة نظامه السياسى، على صورة يمكن أن تسمى «العثمانية الحديثة». وتشكلت نخبة من الحكم، سواء فى الوظائف المدنية والعسكرية، ممن كان يحيطه من الأتراك والعثمانيين الذين جاءوا معه وأبقوا على روابط الولاء له، وممن جمعهم من غلمان مماليك مصر وصبيانهم الذين استصفاهم لنفسه بعد القضاء على كبار المماليك والمناوئين له، والذين قام بتدريبهم على فنون الحرب الحديثة خبراء أوروبيون. وكان يوازن قوة الأتراك بقوة هؤلاء المماليك. أما المصريون الذين تكون منهم الجيش منذ عام ١٨٢٠، فقد بقوا محصورين فى المستويات الدنيا، لم يجاوزوها إلى مراتب الضباط إلا فى نهايات حياة الوالى، عندما أذن للقليل منهم ممن وثق فيهم أن يتصعدوا إلى وظائف «اليوزباشى» فى الجيش «والمأمور» فى الإدارة، وهى مراتب لا تدنو من مراتب النخبة الحاكمة قط.

وإن مطالعة تقويم النيل لأمين سامى[1]، وتتبع أسماء قيادات الجيش والدولة، يدلان على انفراد العثمانيين والمماليك بمراكز أهل الحل والعقد. كما يلاحظ من تتبع بعثات محمد على وخليفتيه عباس الأول وسعيد (وبلغ عددها حسبما أثبت الأمير عمر طوسون فى كتابه حوالى خمسمائة بعثة)، إذ كان غالبهم من أبناء العثمانيين

(١) أمين سامى، تقويم النيل، وأسماء من تولوا أمر مصر ومدة حكمهم عليها وملاحظات تاريخية عن أحوال الخلافة العامة وشؤون مصر الخاصة عن المدة المنحصرة بين السنة الأولى وسنة ١٣٣٣هـ (٦٢٢ ـ ١٩١٥)، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٦م ـ ١٣٣٤ هـ).

والمماليك . كما أثبت الدكتور أحمد عزت عبد الكريم[1] **(تاريخ التعليم فى عهد محمد على)** أن العنصر المصرى بين طلبة المدارس الحديثة التى التى أنشأها الوالى، كان عنصرا ضعيفا، لأن الحاكم لم يكن يعنيه إلا تخريج الأعوان المخلصين . ودليل المؤرخ على ذلك بمدرسة قصر العينى التجهيزية، التى أنشئت فى ١٨٢٥ ، وكانت تغذى بخريجيها كل ا لمدارس العليا، كالطب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والألسن والحربية وأركان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية التحق بهذه المدرسة نحو خمسمائة تلميذ، من أبناء الشراكسة والأكراد والأرنؤوط والأرمن والإغريق، ممن كانوا فى خدمة الوالى، كما كان معظم تلاميذ المدارس الأخرى «من أبناء موظفى القصور وغلمان الخديو وأولاد الأعيان وكبار الموظفين وبعض الأجانب» .

المهم من ذلك كله، أن تجربة محمد على فى الاستقلال بمصر شروعا فى إحياء الإمبراطورية العثمانية على يديه، قد أدت به إلى تشكيل نخبة حكم، إن كانت منفصلة عن النخبة الحاكمة فى دولة الخلافة، فقد تشكلت على صورتها، من عناصر منفصلة نسبيا عن الجماهير . وإذا كان دخول العنصر المصرى الجيش، قد انعكس بنسبة محدودة بين تلاميذ المدارس الحديثة وبعثات محمد على نفسها، وإذا كان هذا العنصر قد تصاعد نموه وزاد ضغطه مع مرور السنين، حتى هب ينادى بمصر للمصريين فى الثورة العرابية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وإذا كان الوجود المحدود للمصريين فى البعثات فى بعض الأعمال المؤثرة، قد أفرخ رجالا ممن قادوا حركة التنوير الفكرى من بعد، وإذا كان ذلك أشاع شعورا عاما لغير الفاحص بضخامة حجم الوجود المصرى القيادى فى دولة محمد على ومدارسه ونخبته الحاكمة، فإن ذلك كله ينبغى أن لا يخل بحقيقة صورة الصفوة التى تشكلت وقتها، واستمرت من بعد حتى الربع الأخير من القرن، وهى تتكون فى وزنها الغالب من عنصرى العثمانيين والمماليك، وما كانت ضخامة الدور «التنويرى» لأمثال رفاعة رافع وعلى مبارك؛ ، إلا أنهم على قلتهم ألقيت عليهم مسئولية القيام بهذا الدور، الذى تولد من أصل انتمائهم للجماهير وبقاء حبال الوصل قائمة بينهم وبينها .

ومع نهايات القرن التاسع عشر، لم يلبث العنصر الغالب فى تشكيل النخبة

---

(١) أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم فى عهد محمد على، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨).

الحاكمة أن ضمر، ولم يلبث العنصر المصرى أن زاد عددا ونفوذا، وامتزجت فروع الصفوة السابقة فى الصفوة الجديدة بالتعايش طويل المدى. وهنا يمكن ملاحظة أمرين، أولهما أن الازدواج فى بناء المؤسسات الفكرية والاجتماعية قد تدعم وتأكد على مر السنين، وصار الوافد منها يقوم إزاء الموروث كما لو كان أصلا يساويه فى الرسوخ والنفوذ. ويمثل وجودهما معا بغير امتزاج أساسا ثابتا، كما لو كان من طبائع الأشياء فى البيئة الفكرية والحضارية وفى النظم الاجتماعية.

وثانى الأمرين، أنه مع رجحان كفة ذوى الأصول المصرية فى النخبة الحاكمة مع مرور السنين، فقد امتزجت بهم النخبة السابقة امتزاجا نسبيا. واستصحبت فى هذا المزيج الجديد قدرا من قيمها وأعرافها ومناهجها فى التفكير والسلوك. وأكد ذلك التدفق الأوروبى على البلاد، الذى اكتسح أمامه النوابت والثوابت، فكرا واقتصادا وسياسة ونظما. وتدفق الوافد الأوروبى بهجمة كاسحة عسكرية واقتصادية وفكرية واجتماعية. وكما صادف الوفود الأوروبى السياسى والاقتصادى. المقاومة من التيارات التقليدية والحديثة، فقد صادف فى رموزه الفكرية والحضارية والاجتماعية قواعد تنفتح له وتتوسع وتدعم على يديه. وذلك كله فى عمليات متشابكة. ويراعى فى هذا الشأن طابع من يتولون قياد جهاز الدولة وما رسخ لديهم من أعراف الحكم، والدور الفعال الحاسم لهذا الجهاز فى قيادة المجتمع.

كانت المؤسسات الدينية فى الوطن العربى هى مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد. كانت سابغة بردة الدين على السلطة وسند الولاية، بما يحوطها من توقير وامتثال. وكانت فى الوقت نفسه مجال التجمع. الشعبى من طالبى العلم، القاصدين إليه من مختلف الأنحاء، وغالبهم ـ سيما فى مصر ـ من الفلاحين. فجمعت تلك المؤسسات بين وظيفة دعم السلطة باسم الإسلام ووظيفة تجميع التمرد الشعبى باسم الإسلام أيضا. ثم جاء الإصلاح على يد كل من محمد على فى مصر والسلطان محمود الثانى فى دولة الخلافة. فانقسم العلم إلى علوم للدين وعلوم للدنيا.

جاء الانقسام حادا. ونشأت المدارس الحديثة تدرس علوم الدينا، خارج المؤسسة التعليمية الدينية التقليدية. حتى العلوم التقليدية المتصلة بالدين أوثق اتصال، كاللغة والفقه، ما لبثت أن أنشئت لها مدارس موازية ومنفصلة عن المعاهد التقليدية، فزاحمت الوظيفة التعليمية للمعاهد الدينية فى مجال من أخص مجالاتها المهنية. ومثال ذلك فى مصر دار العلوم (١٨٧٥) ومدرسة القضاء الشرعى (١٩٠٧).

ومع هذا الانقسام ظهر الازدواج فى نظم التعليم، وساهم فى دعمة بعث البعوث إلى أوروبا لتلقى العلوم الحديثة، كما ساهم فى دعمه المدارس التى أنشأتها وأدارتها بعثات التبشير الغربى التى وفدت إلى الوطن العربى فى القرن التاسع عشر بثقل نسبى واضح.

بهذا تساند عاملان على تثبيت الانقسام والازدواج. نزعة الإصلاح والتحديث لدى النخبة الحاكمة المفصولة وشبه المنغلقة عن الجماهير، وتسرب النفوذ الثقافى والسياسى والاجتماعى من الغرب. وغذى كل من هذين العاملين صاحبه. وأظهر مثال وأسبقه فى ذلك، مصر فى عهد الخديو إسماعيل، إذ وضعت على طريق التوجه إلى أوروبا لتصير قطعة منها. وازداد النفوذ الغربى مع الامتيازات الأجنبية، فتأكد الازدواج بإنشاء المحاكم القنصلية ثم المحاكم المختلطة، جنبا إلى جنب مع المحاكم الشرعية. ثم انعطف النظام القانونى برمته من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) والمترجمة إلى العربية. بدأ ذلك فى دولة الخلافة بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠، ثم القانون التجارى ١٨٥٠، ثم قانون الإجراءات المدنية ١٨٨٠. وبدأ فى مصر بنشأة المحاكم المختلطة فى ١٨٧٥، ثم بنقل التشريعات الفرنسية وتعميمها فى ١٨٨٣. وتغلغل الازدواج فى كل مجال، لم يترك جهاز الدولة على حاله، فبقى حكم السلطان أو الخديو حكما شخصيا، وأنشئ من دونه نظام الإدارة العامة غير الشخصى بالوزارات والمصالح والمكاتب. وامتد إلى النظام الاقتصادى، فبقى الإنتاج الفردى والعائلى، وأنشئ بجواره، مستقلا عنه وغير ناتج منه، نظم الشركات وشركات المساهمة. وتبدلت مظاهر الحياة الاجتماعية فنشأت الأحياء الغربية فى المدن بجوار الأحياء القديمة وبمعزل عنها، وتبدلت أنماط السكن واللباس والمآكل والمشارب إلى الطريقة الغربية. وكان الرائد فى كل ذلك الفئة العليا فى المجتمع التى تشكل صفوة الحكم فيه. ومنها بدأت المحاكاة.

ويمكن هنا نقل ملاحظة صبحى وحيدة «. . . ثم الحماس للغرب حماسا يبلغ فى خريجى المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية، حد فقد الوعى القومى، ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك؛ فى التشوق **لهذا الغرب والاقتداء به، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم**»[1].

(١) صبحى وحيدة، أصول المسألة المصرية، (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٠)، ص٢١٩.

- ٢ -

أعيدت صياغة النخبة الحاكمة فى هذا المسار، على وفق المؤسسات الحديثة الوافدة، سواء الفكرية أو الاجتماعية. وانضغط نفوذ المؤسسات التقليدية وفكرها فى أدنى حيز ممكن، وترادف التحديث مع الوافد، كما ترادف القديم مع الموروث. بغير تفاعل داخلى ولا امتزاج. لقد كانت مؤسسات الفكر الدينى ـ قبل هذه النقلة ـ غير ذات أواصر عضوية بنخبة الحكم، فقد كانت ممسكة بقياد الفكر وإشعاعه على الحاكم والمحكوم جميعا، تستبد به وحيدة فى المجتمع. وهنا جاء مجال التحدى لها والانضغاط. فقد نشأ بديل وافد من دونها، يدعم مؤسسات الحكم أو يعارضها بأنماط وافدة من الفكر تشيع بين الصفوة وتنمو بها. ولكن المؤسسة الدينية بقيت موجودة وبقيت ذات أثر عميق فى تكوين فكر جماهير المحكومين، وبقيت بأثرها هذا على حالها، لم ينحسم الصراع بين القديم والحديث بداخلها، بل لم ينشب هذا الصراع بداخلها إلا مناوشة، فاستمرت تصارع الحديث بصفته الوافدة واستمرت تصارعه فى المجتمع، ولكن من خارج ذاتها. ونحن نعلم أن دعوة الشيخ محمد عبده مثلا للتجديد، لم تتمكن من صحن الأزهر، ولا ثبتت فيه إلا وهنا، ولا انجذب إليها أزهريون إلا لماما، رغم ضخامة الأستاذ الإمام واقتداره. وقد ألقت دعوة الشيخ بذورها خارج الجامع على المدنيين المحدثين فى الأساس، ممن هجروا المؤسسات القديمة وسعوا فى سبل المؤسسات الحديثة. وهنا عظم الخلف وانصدع المجتمع.

يبدو لكاتب هذه الدراسة، أن مصر من أقطار الوطن العربى تمثل أبين ما قامت فيه ظاهرتا الازدواج والانفصام هاتين. بدأت صلتها بالغرب مبكرا فى إطار السعى للتحديث، ثم انفرد بها الغرب وحيدة منذ ١٨٤٠ تقريبا. وفى بيان علاقة النخبة الحاكمة فيها بكل من الاتجاهين التعليميين التقليدى والحديث، يلاحظ من الثبت الذى نشره «مركز وثائق وتاريخ مصر الحديث» عن النظارات والوزارات المصرية، من أول هيئة نظارة فى ١٨٧٨ إلى قيام الجمهورية فى ١٩٥٣، يلاحظ أن أزهريا أو ذا تعليم دينى لم يتول أية وزارة لأية مدة طوال ثلاثة أرباع القرن هذه، اللهم إلا أربعة، هم الشيخان مصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق، والشيخ محمد فرج السنهورى، والشيخ أحمد حسن الباقورى، وذلك من جملة عدد الوزراء التى تبلغ فى هذه الفترة ٢٩٨ وزيرا.

وهؤلاء الأربعة لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف، التى تشرف على الأوقاف

الإسلامية، وترعى شؤون المساجد. فكان تعيينهم فيها أشبه بالتعيين «الطائفى». لم يحدث قط أن تولى شيخ أو ذو تعليم إسلامى، ولا هؤلاء الأربعة، وزارة أخرى، حتى ولا الوزارات التى تصلح الثقافة الإسلامية لمثلها، مثل وزارة العدل التى تضم المحاكم الشرعية، ووزارة المعارف. وحتى وزارة الأوقاف التى أنشئت فى ١٨٧٨ وألغيت فى ١٨٨٤، ثم أعيدت فى ١٩١٣، فإنه على مدار ٤٥ سنة من وجودها إلى ١٩٥٣، لم يتولها وزير شيخ إلا هؤلاء الأربعاء. وباقى وزرائها، وعددهم ٤٨ وزيرا، كانوا «مدنيين».

وحتى هؤلاء الأربعاء، لم يزد مجموع شغلهم لها إلا نحوا من سبع سنوات ونصف. وحتى هم أيضا، وكان منهم الشيخان مصطفى وعلى عبد الرازق، لم ترشحهما للوزارة مشيختهما، بل لعلهما تولياها رغم مشيختهما. فقد كانا أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة - فكرية واجتماعية. وتلقى الأول قسما من تعليمه فى فرنساو، والثانى فى إنكلترا. وسلك كلاهما من الأعمال ما يخرج عن المؤسسات القديمة. وكانا من ركائز الدعوة للتحديث الفكرى بالمعنى الشائع وقتها. وكان مركزهما ومركز أسرتهما فى حزب الأحرار الدستوريين هو المرشح الأساسى لهما فضلا عن علمهما وثقافتهما الواسعة. وجملة المدة التى تولياها فى الوزارة تبلغ نحوا من ست سنوات ونصف. أما الشيخ فرج فتولاها شهرا واحدا، والشيخ الباقورى عشرة أشهر (وإن امتدت مدته بعد ١٩٥٣). وبعد ثورة ١٩٥٢، اطرد على نحو ما تولى ذى تعليم دينى وزارة الأوقاف (ووزارة شؤون الأزهر حسبما أضيف إلى اسمها)، ولكن لم يجاوزها واحد من هؤلاء إلى غيرها قط.

ومع بيان هذا الحصر والتضييق الشديد فى استبعاد ذوى التعليم الإسلامى من الوزارات، يمكن بيان أن أسماء وزراء هذه الفترة الممتدة تشكل عينة لا بأس بها من النخبة الحاكمة خلال هذه المدة. فهم من أجيال متعاقبة، قبل ثورة عرابى وبعدها، وقبل ١٩١٩ وبعدها، وبعد ثورة ١٩٥٢. وهى أسماء تجمع كافة الاتجاهات والتيارات التى تداولت الحكم فى مصر، من أنصار الخديو أو السلطان أو الملك، ومن أنصار الإنكليز، ومن المعارضين لهذين القطبين، ومن أنصار الدستور والديمقراطية، ومن مؤيدى الحكم الفردى، ومن كل الأحزاب والقوى السياسية التى تداولت الحكم على اختلافاتها وصراعاتها وتناقضاتها.

يضاف إلى ذلك، ما يدركه المطالع لتاريخ تلك الفترة، من أن ذوى التعليم

الإسلامى كانوا يعانون حصرا وتضييقا أشد فى فرص العمل المتاحة، سواء فى الوظائف أوفى غيرها. وشاع الشعور بأنهم ذوو بضاعة علمية بائرة، وكانت وظائف الدولة - حتى فى مستوياتها الدنيا - توصد الأبواب من دونهم، وإذا انفتحت لهم، فلأعمال ولقاء أجور دون ما يجد زملاؤهم من ذوى التعليم الحديث.

ورغم ذلك كله، فإن التعليم الدينى لم يضمحل ولا انحسر. بل بقى موجودا وتوسع، وإن كان معدل نموه أبطأ من معدل نمو التعليم الحديث. وازدادت معاهد التعليم الدينى فى الأقاليم. ويلحظ أن طلبة الأزهر زادوا من ألف وخمسمائة إلى ما يجاوز العشرة آلاف فى ١٨٧٥، ثم صاروا يشارفون الخمسة عشر ألفا فى السنين اللاحقة فى القرن العشرين ومن ثم فإن الزيادة المطلقة فى عددهم كانت تطرد. وهذا يوضح أنه مع انحسار طلب العمالة عنهم لم يقل العرض منهم بل زاد. وأنه مع انغلاق المؤسسات الحديثة دونهم بقى نفوذهم الفكرى ساريا ناميا بين الجماهير. وبهذا فإن الانفصام الحادث فى المجتمع لم يخفت ولا انحسم لصالح المؤسسات الحديثة لأن النمو استمر من كلا الطرفين المتعارضين، فزاد الفتق اتساعا.

والحاصل أن نخبة الحكم الجديدة استبدلت بالقيادة الفكرية للمؤسسات الدينية الإسلامية قيادة فكرية جديدة، تشكلت من خريجى المدارس الحديثة والمبعوثين لأوروبا وخريجى المدارس التبشيرية والأجنبية، فصار لهؤلاء الهيمنة على «فكريات» الحكم والإدارة فى البلاد. أما المؤسسة الدينية، فلم تذو، بل بقيت موصولة الأواصر بقسم غالب من الجماهير، وخاصة فى الريف بين صغار الفلاحين ومتوسطيهم، وفى المدينة بين الحرفيين وصغار التجار، وسكان «الأحياء الشعبية».

هذا الانفصام أثّر أبعد الأثر فى المفاهيم الفكرية. و الدعاوى الاجتماعية التى عملت فى المجتمع العربى من بعد، مفهوم الوطن، القومية (سواء القومية العربية أو دعوة القوميات الإقليمية التى راجت دهرا فى بعض البلاد العربية) والتجديد، والتحديث، والتطور، والتقدم، ويمكن هنا الإشارة إلى تعليق الأستاذ المحقق محمود شاكر. وإذ يلحظ على الأستاذ الكبير لدد الخصام للفكر الغربى، وحدة المزاج وعنف المغاضبة. وإذا كان حديثه عن أبناء المدارس الحديثة (وكان واحدا منهم فى صباه) لا يخلو من المبالغة فى التعميم، فهو أيضا لا يخلو من حقيقة ومن مساس بواحد من أهم الأوتار أهمية فى تشخيص أدواء المجتمع العربى. يقول فى مقدمته لكتابه «المتنبى» (طبعة ١٩٧٦) عن جيل المدارس الحديثة، «قد تم تفريغنا

تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضينا كله»، وإن جاء هذا التحول سياسيا محضا، بما أراده عالم الغزاة لعالم المستضعفين من التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى. ويشير إلى دور المبعوثين «فى إعجابهم المزهو» ببعض ظواهر الحياة الأوروبية، المقرون بنقد أمتهم، فضلا عن دورمدارس الجاليات فى تفريغ تلك الأجيال من ماضيها وهتك العلائق بينها وبينه. فضلا عن المحاولات الفكرية لملء الفراغ الحادث بالماضى الأبعد، كالتاريخ الفرعونى أو الفينيقى، ومع التغليب المتعمد فى السياسات المنفذة للثقافات الغازية ولغاتها وآدابها وفنونها، وبذلك صارت دعوة التجديد على يد من هتكت صلتهم بثقافتهم تنطوى على «ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به، دون أن يكون الرافض ملما إلماما ما بحقيقة هذا القديم، وميل سافر إلى الغلو فى شأن الجديد دون أن يكون صاحبه متميزا فى نفسه تميزا صحيحا بأنه جدّد تجديدا نابعا من نفسه وصادرا عن ثقافة متكاملة متماسكة». ويذكر أن التجديد لا يكون ذا معنى «إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متماسكة حية فى أنفس أهلها. ثم لا يأتى التجديد إلا من متمكن فى ثقافته.. ثم لا يكون التجديد إلا من حوار حى ذكى بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التى تنطوى عليها هذه الثقافة، وبين رؤية جديدة نافذة. فالتجديد حركة دائبة فى داخل ثقافة متكاملة...»[1].

وفى هذا السياق يمكن الإشارة أيضا إلى الملاحظة التى أثبتها الشيخ حسن البنا بمجلة النذير فى ٤ ربيع الأول ١٣٥٨ (٢٤ إبريل ١٩٣٩)[2]. فهو يشير إلى فريق المسلمين الذى تشرب بغير تعاليم الإسلام اقتداء بكل ما هو أجنبى، ويقول «قد بلغ عدد الذين فى المدارس الأجنبية منهم حوالى الخمسة والثلاثين ألفا، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد. من أبناء الوزراء والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم... فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم. هذه هى القيود وهذا هو الاستعمار الواقع... لقد سبق هذا الفريق الكثير من أشباهه منذ خمسين سنة، فألقيت إليهم مقاليد الحكم فى البلاد...». ثم يتساءل من من الصحفيين أو المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ فى بيئة إسلامية، ويقول إن هذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو من بيده الكثير «من التنفيذ والتأثير والتوجيه فى شؤون هذا البلد».

---

(١) محمود شاكر، المتنبى، ١٩٧٦، ص ٢٧ـ٣٥.

(٢) حسن البنا، النذير فى ربيع الأول ١٣٥٨ (٢٤ نيسان/ إبريل ١٩٣٩).

وبهذا يظهر مدى الصدع بين النخبة الحاكمة والنخبة الفكرية الحديثة التى تكونت إلى جوارها، وصارت ذات الأثر والنفوذ فى التوجيه الرسمى وإنفاذ السياسات وبين ذوى التعليم الإسلامى الذين بقيت المؤسسات التعليمية ترعى بقاءهم وأكثرهم من الفئات الأكثر فقرا. إن الفارق بين الوضع القديم والوضع الحديث فى هذا الصدد، أن النخبة الحاكمة القديمة (العثمانية المملوكية) كانت مفصولة ومقطوعة الأواصر العضوية مع الجماهير، ولكنها كانت تحرص على بقاء المؤسسة الفكرية الإسلامية المنبثقة من الجماهير، تمثل همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم. فكان الانفصال العضوى بين الحاكم والمحكوم، يعوضه وجه ما من وجوه الوصل الفكرى والحضارى تقوم به الهيئات الدينية. أما النخبة الحاكمة الحديثة، فقد آلت إلى غير الصورة السابقة فى شقّيها. فهى لم تعد مقطوعة الروابط العضوية بالجماهير ولكنها فى الوقت نفسه تغربت وساهمت فى تشكيل صفوة فكرية حديثة تستمد من الفكر الوافد قيمتها ومفاهيمها وأنساقها، وتهن صلتها تباعا بالفكر الموروث ذى الأثر العميق لدى الجماهير.

-٣-

نتتقل إلى النقطة الثانية، الخاصة بصلة الإسلام بالقومية العربية واتجاه النخبة فى شأنها.

ومن نافلة القول الحديث عن نشأة حركة القومية العربية. وهو حديث يطرد على كونها نشأت فى سورية كحركة تولتها الجمعيات السياسية المقاومة للاستبداد التركى. وأنها بدأت تطالب بالإصلاح السياسى لدولة الخلافة العثمانية، إصلاحا يمكن العرب من الهيمنة الداخلية على مقدراتهم السياسية، فى إطار دولة الخلافة، وكان القصد من الإصطلاح رفع الهيمنة السياسية التركية عن العرب.

وإن هذه الحركة العربية قويت بصفة خاصة مع الانقلاب العثمانى، وتولى جمعية الاتحاد والترقى السلطة فى ١٩٠٨، ومع حركة التتريك والنزعة الطورانية التى رعتها هذه الحكومة. فجاء الطلب العربى بالانفصال يحمل نوعا من رد الفعل لظهور القومية التركية ظهورا سافرا فى إطار الدولة العثمانية. كل ذلك فيما يبدو معروف مشتهر بما لا محل معه للإفاضة فيه. ومن ثم فإن حركة القومية العربية ـ بمراعاة الجمعيات التى نادت بها وطالبت بحقوق العرب السياسية إزاء السلطة العثمانية، إنما كانت فى

فواتيحها حركة إصلاح دستورى، تهدف إلى مساواة العرب بالأتراك فى حكومةالدولة العثمانية. ثم آلت إلى المطالبة بالحكم الذاتى فى إطار تلك الدولة ثم إلى المطالبة بالانفصال والاستقلال السياسى عن تركيا. وتواكب هذا التصاعد مع نمو حركة التتريك والنزعة الطورانية.

وبالنسبة للفكر القومى العربى ، فقد جاء كما هو معروف كذلك مع نهايات القرن التاسع عشر، فى البلاد العربية التى كانت لا تزال تحت الحكم العثمانى المباشر. وجرى على طريقتين ما لبثا أن التقيا. جاء فى البداية على أيدى المسيحيين فى سورية ولبنان خاصة، وعلى أيدى من نشأ منهم فى البيئات البروتستانتية عل وجه أخص. وإذا كانت الدعوة لفكرة القومية العربية على أيدى المسيحيين، أمرا يجد سنده فى طموح الأقليات الدينية، فى مجتمع تقوم جامعته السياسية على مبدأ الإسلام، طموحها إلى المساواة وألا يكون الدين فاصلا بين أبنائها وبين أقرانهم فى الوطن أبناء الديانة الغالبة. إذا كان ذلك فإن ظهور الدعوة من البيئات البروتستانتية خاصة، يستثير البحث عن سبب إضافى، ولا يكفى فى ذلك السبب المسيحى العام لأن البيئةالبروتستانتية بيئة وافدة، وفدت من الغرب مع بعثات التبشير.

أما المسلمون الذين نادوا بالفكرة العربية فمنهم من لم يقم لديه فارق بين الخلافة والعروبة ، بل أرادوا فى معارضتهم للسلطة العثمانية استخلاص الخلافة الإسلامية للعرب ، مثال هؤلاء المفكر عبد الرحمن الكواكبى. ومنهم ـ ممن تأثر بالفكر الغربى ـ من حيث هو رباط ، وبذل جهده «لتعريب» التاريخ الإسلامى بحسبانه تاريخا مشتركا للعرب من جهة، وبحسبانه موروثا نفسيا يخضع لسلطة الجيل القائم فى الانتقاء غير المشروط. وهذا التيار هو من التقى مع المسيحيين القوميين ونما من بعد. وبهذا يظهر أن الفكرة العربية ـ حسبما ظهرت فى العراق وسورية، كانت ذات شقين، شعبة تقرنه بالإسلام، وأصحابها ممن انطبعت ثقافتهم بالثقافة الإسلامية التقليدية، وشعبة تفرقه عن الإسلام، وأصحابها ـ بصرف النظر عن إسلامهم ومسيحيتهم ـ ممن تأثروا بالثقافة الغربية، من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس المحلية الحديثة. وكان نمو هذاالتيار الأخير يتواكب مع نمو «التعليم الحديث» ونمو نزعة التوجه الحضارى للغرب، كنزعة فكرية واكبت الزحف الغربى على الوطن العربى.

ويلزم ـ إنصافا لهذا التيار القومى الفاصل للقومية العربية عن الدين ـ ملاحظة أنه

كان تيارا عربى المنبت عربى الأهداف، ورغم ما حمله من المفاهيم السياسية الغربية، فقد كان يقيم جامعته السياسية العربية على أساس من اللغة وهى عربية، ومن التاريخ وهو عربى، ويوظف تلك الجامعة السياسية فى نضاله ضد الاستعمار الغربى. وكان القصد من بيان التحديات الغربى بيان المصدر الثقافى لخلافاته مع التيار العروبى الآخر، والتمهيد لبيان مدى هذا الخلف وأثره، وبحث ما إذا كان نوع الخلاف الحاصل يرد من مجرد نزعة الأخذ عن الغرب والتوجه إليه، وهى نزعة لا شبهة فى وجودها، أم إنه يرد مما تفرضه ضرورات التطور والتقدم وبناء الجامعة السياسية التى يستهدفها الفكر العربى الحديث. هل كان فصل الدين عن القومية العربية لدى هذا التيار ـ وبالنسبة لهذه الجزئية خاصة ـ مجرد نقل وتقليد فرضته نزعة التوجه إلى الغرب، أم كان استجابة حتمية لضرورة موضوعية فرضتها الظروف السياسية للواقع العربى.

ـ ٤ ـ

قد يمكن القول إن الفارق الأساسى بين الإسلام السياسى، وبين القومية العربية بمفهومها الغالب الآن لدى مفكريها، هذا الفارق هو «العلمانية». ولا يبدو لى أن خلفا آخر هاما يقوم بين هذين المفهومين.

وقد يكون رواد الفكر القومى الحديث فى سوريا والعراق لجئوا إلى فصل الإسلام عن المفهوم القومى العربى و كرد فعل لحركة التتريك ونزعة القومية التركية، وكسعى لمقاومة الاستبداد العثمانى، وكسعى لبناء مجتمع عربى يقوم على المساواة التامة بين جميع القاطنين فيه، وإن اختلفت دياناتهم. تلك هى الوظيفة التى أريدت من الدعوة للقومية المفصولة عن الدين. وعلينا أن ننظر فيما إذا كان إقصاء الإسلام عن المفهوم القومى، يفيد انطلاق حركتى المقاومة والمساواة إزاء التحديات المحدقة. والراجح أن فكر أمثال الأفغانى والكواكبى وابن باديس، يكشف عن مدى الطاقات النضالية للإسلام. وكان فكر هؤلاء موجودا وفعالا وليس مجرد افتراض نظرى. فالإسلام المجاهد كان ذا فكر مطروح فى الساحة السياسية، بما لا تظهر معه حاجة لاستبدال غيره به. هذا عن الوظيفتين الأوليين.

أما الوظيفة الثالثة وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، ومدى إمكان تمتعهم بحقوق المساواة التامة بحسبانهم مواطنين كاملى المواطنة، فإن هذه النقطة

تستحق إفراد بحث مستقل لها، مما يتجاوز مناسبة هذه الدراسة. ولكن يمكن تعجلا للسياق القول بأنه لولا أن «وفد» حل جاهز لهذه المسألة، فى صورة العلمانية الغربية، لما ضاق فكر الشريعة الإسلامية وصدرها عن قبول مبدأ المساواة، بين مختلفى الأديان من المواطنين. إن الحادث أن القرنين الأخيرين طرحا من المشاكل أمام الأجيال المتعاقبة، ما كان الأمل قويا فى أن يستجيب الفكر القائم إليه وإلى تحدياته، وأن يتفتق له عن الحلول الملائمة. لولا أن وفدت حلول «جاهزة» من فكر جديد، مع إقصاء الفكر القديم عن القيام بوظيفته الاجتماعية، ومع الانفصال الحادث للنخبة الحاكمة صاحبة القول الفصل فى التقرير والتنفيذ، ومع سيادة النفوذ السياسى غير المنكور للمصالح الغربية. وهو نفوذ كان يطمأن إلى فاعليته واستقراره بقدر ما يضمن هيمنته الفكرية على العقول. ويبدو صواب الملاحظة التى أشار إليها الباحث أنس مصطفى كامل. عن أن الدور العروبى الذى لعبته النخبة المثقفة فى اتجاهها المعادى لما أسماه «السلطة الدينية»، «كان يحقق القدر الكثير من الرضاء للسلطة الاستعمارية الأوروبية التى تحبذ على العلمنة»[1]. (مجلة قضايا عربية، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩).

لم يكن تجديد الفكر الإسلامى، بعد حقب من الجمود، أمرا سهلا. ولكن علينا أن نفهم أن جموده لم يكن بسبب ذاتى كامن فيه، فقد احتضن من قبل فكره الفلسفى والسياسى والتشريعى وفى أصوله وفروعه عديدا من المدارس. إنما جاء الجمود بسبب ما آلت إليه أوضاع المجتمع نفسه، ثم قامت الحركات الثورية والاجتماعية والفكرية من داخله فى العصر الحديث، جاءت دليلا على إمكان صحوته بغير جدال. محمد بن عبد الوهاب، السنوسى، محمد أحمد المهدى، الأفغانى، الكواكبى، ابن باديس، محمد عبده، وخلق كثير. ثم فجأة جنّب كل ذلك، واستعيض عنه بغيره. ثم لوحظ الجمود فيه والركود، واستخلص من ذلك أن الفكر الإسلامى لم يكن سيستجيب لو استدعى. واطمأن الكثيرون لهذا الحكم الأخير لأنه أراحهم من حرف «لو».

لقد ضمر التجديد فى الفكر الإسلامى ضمورا ما، لأنه لم يستدع للقيام بوظيفته الاجتماعية. ضمر لأنه أقصى وأبعد. والشيخ عبد الوهاب خلاف، أستاذ الشريعة

---

(١) أنس مصطفى كامل، «اغتراب الثقافة العربية»، قضايا عربية، السنة السادسة، (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، العدد ٤، ص ٤٧ ـ ٦٨.

الإسلامية المجدد فى الربع الثانى من هذا القرن، كان يقول لنا، «وعين الماء إذا لم يردها الواردون غاض ماؤها، والأسلحة إذا لم تستعمل علاها الصدأ».

وأكثر من ذلك، أن الفكر الإسلامى، وهو فكر حىّ فى صدور الجماهير وله مؤسساته النشيطة فى إفرازه إلى اليوم، لم يسلّم سلاحه ولم يرض الهزيمة والتقوقع. إنما استدعى لنفسه وظيفة خاض بها معركة بقاء. وهو يخوضها إلى اليوم. وهو فى دفاعه عن نفسه وجماهيره وحضارته، يخوض معركة أخرى غير تلك المعارك التى يخوضها العلمانيون من متعلمينا. معركته هى معركة الوجود والبقاء ووظيفته فى قسم منها اليوم تنصب على ذاته، أى الدفاع عن ذاته. ونحن نطلب منه « التجديد ». وهو يطلب منا « الوجود ». وإذا كان مفهوم « التجديد » قد صار على أيدى النزعة الغربية يعنى « وجودا أقل » للفكر الإسلامى، لأن تجربة إقصاء هذا الفكر بدأت بلفظ التجديد، إذا كان ذلك فقد أضحى تأكيد وجوده يعنى لديه الالتزام بالأسس والأصول. وصار احتياجه الذاتى للتجديد احتياجا مرجأ. فالعاصفة لديه عاتية والموج له كاسح. وأن تطلب ممن يواجه الأعاصير أن يتقدم، فأنت تتطلب منه أن ينخلع، حسبه التشبث والثبات، حسبه الجمود وسيلة للوجود.

بهذا لم يكن ما اختلف لدى الفكر الإسلامى مجرد الوظيفة، إنما اختلف الميدان الذى يمارس فيه وظيفته. وهو مجال متميز عن الميدان الذى ينظر إليه العلمانيون. مختلف فى مشاكله وفى النظرة إلى المشاكل، مختلف فى حلوله وفى الوجهة إلى الحلول. مختلف فى جماهيره وفى قواه وفى أعدائه. ومن هنا صار الفكر فكرين، واللغة لغتين، والوجهة وجهتين. صارت المعركة معركتين والميدان ميدانين. كل ذلك على أرض واحدة فى مجتمع واحد، وبالنسبة للجماهير، فى نفس واحدة. وصارت حركتنا معه أن نلتف عليه ويلتف علينا. نطالبه بالتجديد فيطالبنا بالوجود ويجرى كلانا متخالفين فى حلقة واحدة. لا ندرى من فينا السابق ومن المسبوق. والعدو أمامنا واحد، يقف خارج الدائرة يستقبله الواحد منا تارة فى حين يستدبره الآخر، وهكذا لا نهاية إلا الدوار واللهاث، والعدو واحد وواقف.

ـ ٥ ـ

تبدو جوانب ثلاثة، يثور بشأنها احتمال الخلف بين الإسلام والقومية العربية من حيث هى جامعة سياسية: الوظيفة السياسية، نطاق الجامعة السياسية، ومبدأ المواطنة فيها.

وبالنسبة للجانبين الأولين، لا يبدو بينهما فارق حاد من الناحية العملية. سواء من حيث الوظيفة السياسية أو من حيث الجامعة السياسية. وهذا ظرف مميز للقومية العربية خاصة، مع الإسلام خاصة، في الوقت الحاضر وفي المستقبل المستشرف خاصة. كلاهما يقف في وجه الغزو الاستعماري الصهيوني، والقومية مكافحة والإسلام مجاهد. كما كان كلاهما من قبل ضد الاستبداد العثماني وضد الغزو الأجنبي. كلاهما آل في ظروف الحاضر إلى أن يكون دعوة توحيدية. على خلاف الحال بينهما عند أصل نشأة فكرة القومية العربية الحديثة انفصالا عن الخلافة العثمانية. وعلى خلاف الحال مثلا بين القومية الهندية والإسلام عندما كانت الإسلامية انفصالا في الهند.

والحاصل أنه منذ تفتت الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد أن ظهرت مسألة فلسطين، التقت الدعوتان تاريخيا ونضاليا. ولا يلحظ أنهما اشتبكتا في عراك حقيقي من بعد. ولنا أن نلحظ مثلا، أن جمعيات الشبان المسلمين عندما ظهرت في ١٩٢٨، جاء انتشارها في مصر وفلسطين وسورية وبغداد والبصرة. وانعقد مؤتمرها في يافا في تلك السنة وجاء غالب اهتمامها السياسي بفلسطين والمغرب العربي. كما نلحظ كلمة حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين في تلك الفترة «العرب هم عصبة الإسلام وحراسه. . . ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها» وإن أدبيات هذا التيار السياسي الآن، ممثلة في كتابات الغزالي والقرضاوي وغيرهما، وإن جنحت إلى الهجوم النظري على المفهوم القومي، وعلى الدور المفكك للقومية العربية عند سابق نشوئها، فإنها تنتصر للوحدة العربية ولما تتضمنه من عنصر إسلامي. ويكاد ينحصر هجومهم الأساسي في العنصر العلماني لدى من يتمسك به من أنصارها.

ومن الجهة المقابلة، لا يبدو أنه يسوغ لدى قوميي العرب وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الإسلامية، يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء والغزاة. والقوميون ينشدون فضلا عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار بكل أشكاله، نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة من التضامن في مواجهة أطماع القوى الكبرى ولا وجه للاعتراض على شعوب مضعوفة مقهورة أن تتجمع في جامعة جهاد ضد القمع الدولي والاستغلال الاستعماري، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة. ولا يثور هنا أمر يتعلق بالمبدأ التنظيمي لهذه الجامعة، من حيث مدى الترابط والاندماج. وهل

تكون الشعوب الإسلامية دولة واحدة أم أمما متضامنة، أو أشكالا تتخلل هذين الطرفين. ولا يثور ذلك لأن دعاة الجامعة الإسلامية لا يؤثر عنهم الدعوة لمبدأ تنظيمي محدد. والشيخ البنا مثلا أشار إلى «هيئة أمم إسلامية» وآخرون أشاروا إلى عصبة للأمم الإسلامية. والخلاف هنا مع وجوده أدخل فى تقدير الممكنات العملية والملاءمات السياسية والتاريخية.

ثمّة فارق بينهما فى فكرة المواطنة، أى فى مدى المساواة فى الحقوق والواجبات، بين المسلمين وغير المسلمين. وهنا ينبغى ملاحظة أمرين، أولهما أن القصور النظرى فى الفكر الإسلامى السائد، بالنسبة لتحقيق المساواة التامة للأقليات غير المسلمة، قد يقابله قصور نظرى مماثل فى الفكر القومى بالنسبة للأقليات القومية غير العربية فى الوطن العربى. والأمر الثانى أن الاجتهادات من كلا الفريقين جارية لسد ما لديه من ثغرات فكرية فى هذا الشأن. ومن جهة التيار السياسى الإسلامى، فإن كتابات أمثال الدكتور فتحى عثمان والدكتور القرضاوى وغيرهما تكشف عن اهتمام واضح بهذا الأمر. اهتمام لم يصل بعد إلى الصيغ المرجوة، ولكنه يفتح الطريق ويحرك المادة البحثية وييسر خطوات. والأمل كبير أن تكون أنماط التشكيل والتنظيم الديمقراطية للمؤسسات المختلفة، مما يسهم فقهيا فى تفادى هذه العقبة، على تفاصيل لا مجال للاستطراد فيها هنا.

ـ ٦ ـ

الفارق العملى الحاد، كما سلفت الإشارة، هو فى العلمنة. أى فصل الدين عن الدولة ونظمها وشرائعها. والمشكلة ليست بين الإسلام والقومية العربية، ولكنها بين الإسلام وبين العلمانية. أى بين الإسلام وبين تيار للقومية يدعو لفصل الدين وإقصائه. والعلاقة بين الإسلام والقومية العربية ـ مع الاختلاف ـ علاقة إيجابية متجانسة، بالنظر إلى الاتجاه التوحيدى والنزوع المناضل فى كل. ولكنها تصبح علاقة سلبية متنافية بالنظر إلى النزعة العلمانية. ذلك أن ركيزتى الدعوة الإسلامية هما الجامعة السياسية والشريعة الإسلامية. والعلمانية تنفى الركيزة الثانية خاصة.

وللعلمانية بين الآخذين عن الغرب من كبار مثقفينا جمهور كثيف. يتجه بعضه إلى الإفصاح الجهير، ويتلطف البعض الآخر بالتعبير الهادئ وبالتوفيق. والعلمانية فى فكرنا القومى نبت غربى صرف، أفرزته التجربة الأوروبية فى ملابساتها التاريخية

الملموسة. وقد صيغ بها الفكر القومى على أيدى المستغربين سواء المسلمين أو المسيحيين، بعد أن انعطف التوجه العربى نحو أوروبا، وبعد أن وقر فى الأذهان بفعل المقارنة بين «انحطاط» الشرق ونهوض الغرب، أن الماضى متروك، وأن المستقبل منقول، من الشاطئ الآخر. فجرى المثقفون المحدثون على رفض الوضع الراهن، لا رغبة فى تجديده، ولكن أملا فى تغييره استمدادا من النموذج الغربى. وذلك مصداقا لقول القائل مثلا، إن الهدف لدينا «فصل العملية السياسية عن الأهداف والتأثيرات الدينية. . . (و) اقتلاع جذور المجتمع التقليدية بما تشمله من نظم وقيم. . . . »[١].

استجلبت العلمانية بحسبانها الشرط الأساسى للمجتمع الحديث، وأنها سبب قيام المجتمع الصناعى ونتيجته، ولأن اتصال الدين بالسياسية سمة المجتمع المتخلف المعوّق عن النهوض والصحوة. وأن لا أمل لنا إلا فى التصنيع، ولا أمل فى التصنيع إلا بإقصاء الدين ولا أمل فى النهضة المساوية للنهضة الأوروبية إلا بالعلمنة [٢].

وفى هذا السياق ترد الدعوة إلى «إسلام بروتستانتى» يحيل الدين إلى محض صلة بين الفرد وربّه، ويحسر بردته عن المجال الاجتماعى وأنظمته[٣]. ويبحث الباحثون عن لوثر الذى يحصر الإسلام فى النطاق الباطنى. ويضيف آخرون أن العلمانية هى الصيغة الوحيدة التى تكفل المساواة بين ذوى الأديان المختلفة من المواطنين.

هذا النظر تغيب عنه فيما يبدو بضعة أمور. أولها أن ثمة فارقا بين الإسلام والمسيحية بما من شأنه أن يغاير بين وظيفة العلمنة فى كل. إن العقيدة المسيحية فى صفائها الأول تبتعد عن السياسة وتترك ما لقيصر. بينما الإسلام فى صفائه الأول كذلك يتصل بشؤون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها. ففى العلمانية نوع من العودة لجوهر المسيحية ـ فى إيمان المسيحى، ولكن فيها على العكس نوعا من الإفقاد لبعض جوهر الإسلام ـ فى يقين المسلم. ولم تنظم المسيحية شرائع للمجتمع، بينما نظمها الإسلام، أو وضع فى مصادره الأولى بعض أصول هذا التنظيم، وانبنى تراث الفكر الإسلامى من بعد بهذه الأصول.

---

(١) عبد الغفار رشاد محمد، «التنمية السياسية فى الوطن العربى»، قضايا عربية، السنة السادسة (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، العدد ٤، ص، ٢٣ ـ ٤٦.

(٢) بسام طبيبى، «الإسلام والعلمانية»، قضايا عربية، السنة السابعة (آذار/ مارس ١٩٨٠)، العدد ١٠، ص ١٢ ـ ٢٤.

(٣) خالد دوران، «أزمة الهوية فى الإسلام»، قضايا عربية، السنة السابعة (آذار/ مارس ١٩٨٠)، العدد ١٠، ص٣٣ ـ ٥٨.

والأمر الثانى، أن التاريخ الأوروبى المسيحى عرف نوعا من السلطان الدنيوى للكنيسة ولرجال الدين. فجاءت العلمانية لتقاوم هذا السلطان وهو سلطان كان يمثل نتوءا فى العقيدة المسيحية. بينما لم يعرف المجتمع الإسلامى سلطانا لهذه المؤسسة الدينية يماثل سلطة البابوية الكاثوليكية فى القرون الوسطى.

والأمر الثالث، أن لوثر فى تجديداته. كان يفتح فى الفكر المسيحى بما يتلاءم مع احتياجات التقدم الاجتماعى، دون أن تقوم لديه مشكلة غزو أجنبى يهدد مسيحية المسيحى وثقافته وحضارته فيما يهدد من أوضاع السياسة والمجتمع. بينما «لوثر» الإسلام فى زماننا هذا، عليه أن يتدبر وضعه جيدا، إزاء ما يريد من تجديد، وإزاء ما يريد من مقاومة للغزو الأجنبى الكاسح الشامل كل صعيد.

والأمر الرابع الخاص بالمساواة بين المسلمين وغيرهم، فإن العلمانية بشأنه تبدو فى ظاهرها صيغة محايدة، لأنها تستبعد كلا من الإسلام والمسيحية عن شؤون الدنيا، وتقيم النظم على أساس لا يمت لهما معا. لأن استبعاد الدين عن تنظيم المجتمع لا ينتقص من المسيحية كعقيدة، بينما هو ينتقص من الإسلام بعض جوهره. فتحكيم العلمانية هنا من شأنه أن يسفر عما أسفر عنه التحكم الشهير للأشعرى وابن العاص.

ولا شك أن ثمة صعوبات وعقبات شتى، تلقى بظلها الكثيف على طريق التقدم والتحرر العربى. والتجديد ليس مطلوبا فقط ولكنه بالغ الحيوية. ولكن مجال النظر هنا فى العلمانية، التى تطرح كإكسير لا بديل عنه لكل الأدواء، ويدعى إليها فى وجد مهدوى، وهى فاصمة المجتمع، وأخشى ما يخشاه المسلم على إسلامه. ويطلب زيادة الجرعات منها مع كل فشل «للتحديث» أو محنة أو كارثة، رغم ما يشاهد من التناسب العكسى بين شيوعها وبين الشعور بالانتماء لدى المواطنين، والتناسب الطردى بين شيوعها والشعور بالغربة فى الأوطان وهجرة المتعلمين التاركين لأوطانهم. وهى تقرن بالتحديث فى مقابل وصف «التقليد» الذى يطلق على الباحثين عن الحلول فى إطار أصالتهم الفكرية وخصوصيتهم الحضارية. رغم أنها هى ذاتها أتت لا تقليداً فحسب، ولكن نقلا وترجمة ونسخا مجردا.

ويذكر البعض أن فصل الدين عن الدولة كما أجراه أتاتورك، ليس غريبا عن الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لمقومات الدولة وكيفية اختيار الحاكم. وأن ابتعاد الدين عن الدولة والسياسة والقانون، أمر مسلم فى الإسلام، بحسبان أن القسم الغالب من الفقه الإسلامى هو محض اجتهادات من الفقهاء وليس نصوصا دينية ملزمة. وبهذا تكون العلمانية أصلية فى الإسلام وليست طارئة عليه.

ولكن يلاحظ فى هذا النظر، أن الفكر الدينى لا يتعلق بكثرة الأحكام الدينية المنظمة لشؤون الدنيا أو قلتها، ولا بمدى ما أوردته من تفاصيل. ولكنه يتعلق بالمصدر وبما يستمد الإنسان منه من نظم، فالعلمانية تفصل الدين عن الدولة بمعنى أن النظم والشرائع إنما يضعها الإنسان أصيلا عن نفسه فى وقت ما، بغير استناد إلى حكم دينى كلى أو فرعى. أما النظر الدينى فهو يرى، أنه فيما يوضع من نظم وشرائع يجب أن تتفق مع الأحكام الفرعية، وأن تستقى من الأحكام الكلية، وألا تخالف أيا منها فيما لم يرد بشأنه حكم فرعى أو كلى. والشريعة الإسلامية مهما بلغت ضخامة ما ولَّده منها الفقه وما فرَّعه عليها، ومهما بلغ توخيه فى التفريع عليها من مراعاة ظروف الزمان والمكان، مع جلب المصالح ودرء المفاسد، فهى كلها تستقى مادتها قياسا على الأحكام الواردة فى القرآن أو السنة أو تفريعا على ما ورد كليا فى هذين المصدرين، وهى فيما تجربه من قياس وتفريع إنما تصدر عن مناهج تجدها مقبولة فى إطار الكليات الدينية والمصادر الأولى.

لذلك فإن القول بأن الشريعة اجتهادات بشر، توخوا صالح الجماعة الدنيوى، هذا القول مع صحته، لا يفيد أن تلك الاجتهادات تشكل نظاما وضعيا، لأن العبرة فى بيان الفارق هنا، هو بالأصل المرجوع إليه المستند إليه لتسويغ شرعية النظام التشريعى. هل يرى المجتمع، مع وجوب مراعاة الملاءمات الواقعية والفكرية المسوغة لنظام أو شريعة ما، هل يرى وجوب رد نظامه أو شريعته إلى أصل دينى كلى، أم لا يرى هذا الوجوب. والفكر الإسلامى التشريعى، مع إقراره بوجوب مراعاة ظروف الزمان والمكان وجلب المصالح ودرء المفاسد، يرى أن مناط الشرعية هى الانصياع لأحكام المصادر الأولى والاستيقاء من كلياتها. وهنا يرد المميز الفاصل بينه وبين النزعة الوضعية ولا جدوى من طمس هذا الفارق، لأنه لن ينطمس لدى أصحاب الفكر الإسلامى.

ـ ٧ ـ

نتنقل إلى النقطة الثالثة. وهى اتجاه الجماهير فى صدد العلاقة بين الإسلام والقومية العربية. وما يمكن أن نلحظ منه اتجاهات الجماهير فى هذا الشأن جملة من الشواهد. منها مثلا شهادات المثقفين وكبار المفكرين فيما يقع تحت ملاحظتهم بحكم المعايشة الذاتية لمجتمعاتهم والتتبع للاتجاهات الجارية. ومنها ما يستفاد من سرعة الانتشار الجماهيرى لتيار سياسى معين والأحداث أو المواقف السياسية التى

تفجر حماسا شعبيا واسعا، مما يظهر الطاقة الكامنة ونوع مثيراتها. ومنها ما يظهر من اضطرار تيارات سياسية معينة، أو اضطرار الدولة إلى عدم الإفصاح عن وجهتها فى أمر ما، أو اضطرار أيهما إلى التصرف على غير ما يتفق مع المألوف من أيهما أو بما لا ينسجم مع سلوك أيهما السياسى أو الاجتماعى العام، فقد يشير ذلك إن توفرت شواهده إلى تقدير لاتجاه الجماهير والرغبة فى عدم التصادم معه. ومنها البحوث الميدانية فيما له دلالة فى هذا الشأن. ويمكن الإشارة إلى بعض من هذه الشواهد.

١ـ بالنسبة لشهادات المفكرين، يذكر الدكتور محمد عمارة فى بحث له عن «الإسلام والقومية العربية والعلمانية»[١]، أن العلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم، وأن صلة الصفوة العربية انقطعت بتراث الإسلام كحضارة، فلم تعرف منه سوى صورته المملوكية العثمانية، وانفرد تيار التغريب بالساحة، فى المدرسة والجامعة والصحيفة والكتاب والديوان. وأن التيار الليبرالى على إطلاقه تبنى العلمانية فى صورتها الغربية ودعا لفصل الدين عن الدولة. ويذكر الدكتور حسن حنفى أن الدين فى «البلاد النامية» تراث شعبى يمد الجماهير بقيمها ويحدد أنماط سلوكها، وهو يوجهها ويحدد تصوراتها ويعطيها بواعث السلوك. وأن المذاهب المنقولة (ويقصدالتيار العلمى الوضعى والتيار الماركسى) محصورة فى فئات المثقفين، ولم تتحول إلى تيارات شعبية وحركات جماهيرية. «وقد قوّى هذا الحصار عزلة المثقفين الطبيعية وعدم وجود ثقة مشتركة بينهم وبين الجماهير»، «السبب فى سيادة المحافظة هنا يرجع إلى فشل التحديث العلمانى، حيث تجتث الجذور عن تراث الشعب، وإن كان ما يحمل من أهداف مثل العلم والاشتراكية تعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها»[٢]. وذكر هشام شرابى أن المسيحيين المستغربين والمسلمين العلمانيين شكلوا معا نموذجا ذهنيا واحدا، بينما شكل المسلمون المحافظون والإصلاحيون الوجه الآخر، وإن النزعتين اتجهتا نحو الانفصام[٣].

---

(١) محمد عمارة، «الإسلام والقومية والعروبة والعلمانية»، قضايا عربية، السنة السابعة (آيار / مايو ١٩٧٠)، العدد ١٢، ص ٦٧ ـ ٩٢.

(٢) حسن حنفى، «نشأة الاتجاهات المحافظة فى وطننا العرب الراهن»، قضايا عربية، السنة السادسة (كانون أول/ ديسمبر ١٩٧٩)، العدد ٧، ص ٧١ ـ ٨٦.

(٣) هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥ ـ ١٩١٤، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١.

ويلاحظ الأستاذ منح الصلح أن «ظاهرة النقص فى العروبة لا توجد عادة حيث يكثر الإسلام. وإنما توجد حيث توجد الرجعية . . . »، وإن إسلامية الجماهير العربية تعنى غالبا رفض التبعية للغرب، بل أحيانا يكون فى إعلان الجماهير إسلاميتها شىء من التشبث الإيجابى من قبلها بأن تقول للمثقفين والمتفرنجين والطلائع الكاذبة: أنا من عالم وأنتم من عالم . . . ولعل الجماهير تعيش درجة من الصدق مع الأهداف العربية . . . »[1]. كما يذكر الأستاذ محمود حداد أن «العداء للإسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية»[2].

ويذكر الدكتور أنور عبد الملك «إن غالبية سكان هذه المناطق وشعوبها، وخصوصا الفلاحين والعمال، وأيضا البرجوازية الصغيرة والبرجوازية الوطنية، التى تلتف فى معظم الأحوال حول الجيش الوطنى، تتلمس بعمق النتائج السلبية للبنى المعروضة عليها من الغرب المتسلط»، «لقد وجدت هذه الشعوب ومجتمعات وقوميات هذه المنطقة فى الإسلام، كفلسفة ودين ونظام سياسى وكثقافة، حصنها المنيع فى مواجهة العدوان والسيطرة الغربية، وللحفاظ على مجتمعها الوطنى وشخصيتها الثقافية. وبذلك فإن الإسلام يقوم الآن بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطنى للمجتمعات فى هذه المنطقة عبر القرون، منذ القرن التاسع حتى قرننا العشرين، فى مواجهة الصليبية والصهيونية والإمبريالية العنصرية. . . . وبهذا المضمون يختلف الإسلام عن المسيحية وديانات رئيسية أخرى، خصوصا أن المسيحية واليهودية دعمتا جانب العدوان والتسلط والهيمنة العنصرية ضد المناطق الإسلامية العربية . . . كان الإسلام السياسى هو حامى الاستقلال الوطنى»[3]. كما يشير الدكتور أنور عبد الملك فى مناسبة أخرى إلى «الإسلام السياسى (أو التمسك بتراث الإسلام بوصفه كلا متكاملا) المتأصل فى الطبقات الدنيا وفى الأرياف».

ويشير الدكتور حازم نسيبة إلى ما أحدثه الفكر الغربى من أثر فى صياغة الأفكار القومية لدى العرب، إذ كان معظم من تناولوا هذا الموضوع غربيين فى ثقافتهم واتجاههم «فقد وسمت ثقافتهم الغربية أفكارهم عن وعى أو غير وعى، بسمتها

(١) منح الصلح، الإسلام وحركة التحرر العربى، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣).

(٢) محمود حداد، الثقافة العربية، (نيسان/ إبريل ١٩٧٣).

(٣) أنور عبد الملك، «الإسلام السياسى، قضايا عربية، السنة السادسة (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، العدد ٤، ص ١٧٥ ـ ١٨٤.

الخاصة وأساءت فى بعض الأحيان إلى استقلالهم الفكرى وعدالة أحكامهم». وهم لم يقوموا بمحاولة جدية لتكييف التجربة الغربية بما يلائم «إطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى». ويرجع إلى هذه الظاهرة السبب «الذى يكمن إلى حد ما وراء شعبية الحركات المتوجهة توجها دينيا لا قوميا فى مختلف أجزاء العالمين العربى والإسلامى». ثم يذكر أن الخلافات بشأن صلة الدين بالقومية العربية أثارت من الجدال ما لم يثره أمر آخر وأن «الخلافات القائمة بين أفراد النخبة من طليعة القومية العربية، تقوم بصورة أوضح وأشد بينهم وبين جماهير الشعب. وليس فى ذلك ما يبعث على الدهشة، نظرا للهوة الفكرية التى تفصل بين الجانبين..»[1].

ويذكر الدكتور زين زين «إن دعاة القومية العلمانية لا يزالون فئة صغيرة تنتمى إلى طبقة معينة. ولا يزال الدين عاملا فعالا قويا.

ولا يزال الإسلام كرابطة تجمع العرب المسلمين، أقوى من أى نظام سياسى تأخذ به الدول العربية... كان الإسلام ولا يزال عميق الجذور... استطاع الإسلام أن يقف فى وجه كل محاولة للعلمنة. والمسيحيون القلائل وإلى جانبهم قلة قليلة من المسلمين ممن كانوا يحلمون بإنشاء دولة عربية علمانية تقوم على حدود جغرافية وطنية معينة لا على أساس دينى ثيوقراطى، لم تلق تعضيدا ولا تشجيعا من قبل غالبية هذه البلدان الإسلامية».

وقد كان القصد من إيراد الشواهد السابقة الاستعانة بها فى أمر وحيد، هو بيان تقدير هؤلاء الكتاب لموقف الغالبية الجماهيرية بالنسبة للإسلام والقومية، وما يرونه وجه التحفظ الجماهيرى على الفكر القومى. وذلك بصرف النظر عما يبدو فى هذه الشواهد من وجهات نظر أخرى متباينة.

ـ٨ـ

٢- ومن جهة ثانية، فى صدد بيان منشأ الفكر القومى الحديث فى الوطن العربى، يمكن الإشارة إلى الملاحظة التى أبداها الدكتور محمد شفيق غربال «إن السادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية، يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة، وبما كان من إنشاء الجمعيات العربية

(١) حازم نسيبة، القومية العربية: فكرتها، تطورها، نشأتها، (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٩) ص ٨١ ـ ٨٢، ١٠٦ـ١١١.

المختلفة، فى الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر الوعى القومى لهذا التكوين».

وينفتح الذهن بهذه الملاحظة إلى ملاءمة ألا يقتصر النظر فى نشأة الفكرة القومية العربية الحديثة، على ما حدث فى لبنان وسورية والعراق. إن الوجهة العربية لمصر مثلا، بدأت فى العصر الحديث بداية إسلامية، واختلفت تلك النشأة التاريخية فى مصر والمغرب العربى عن نشأتها فى بلاد المشرق العربى وباختلاف الظروف التاريخية لنشأة الفكرة العربية، اختلفت الوظيفة التى قدر لهذه الفكرة أداؤها فى نشأتها الأولى فى كل من المنطقتين العربيتين المشار إليهما. إذ ولدت الفكرة العربية فى سورية فى مواجهة السلطة العثمانية، بينما ولدت فى مصر فى مواجهة المشروع الصهيونى، وولدت فى الجزائر فى مواجهة الاستعمار الاستيطانى الفرنسى. وولدت فى سورية انسلاخا عن الخلافة العثمانية وولدت فى مصر تطويرا للوطنية المصرية المكافحة للاستعمار البريطانى، تطويرا يسعى لانتماء أشمل وللتوحد لمواجهة الخطر الاستعمارى العام المتمثل فى المشروع الصهيونى. وقد لزم الفكرة العربية فى سورية أن تؤكد على مبدأ المساواة بين المواطنين من مختلف الأديان، أى تحملت مسئولية التأكيد على ضم غير المسلمين. ولكنها فى مصر لم يلزمها ذلك ولم تتحمل عبء أداء هذه الوظيفة، لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة كانت رسخته من قبل الوطنية المصرية، خاصة فى ثورة ١٩١٩ المصرية.

واستغناء بالإلمام عن تفصيل لا يتسع له المقام. يمكن القول إن «الجامعة» المصرية نمت مع بداية هذا القرن كحركة تحرر وطنى ضد الاحتلال البريطانى. ولكنها تشكلت على يد الحزب الوطنى ومصطفى كامل، على وصال مع الجامعة الإسلامية. وكان حزب الأمة هو ما ينزع بالمصرية نزعة علمانية. ثم نشأ الوفد بثورة ١٩١٩، وكانت ألغيت الخلافة الإسلامية فى تركيا، وانفصلت المصرية نسبيا عن الإسلام السياسى، مع حرص منها على تفادى الصدام معه، ومع الرغبة الحذرة فى إبعاده إبعادا «موقرا». ثم ما لبثت أحداث فلسطين مع السياسات الفرنسية فى المغرب العربى، ومع النشاط التبشيرى فى مصر والقدس وتركيا، ما لبث ذلك كله أن يعيد الانعطاف المصرى الشعبى إلى جامعة يتشابك فيها الإسلام مع ا العروبة. وساعد على ذلك الدلالة المزدوجة لفلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى.

وقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين مع أحداث حائط المبكى تقريبا، وقويت الجماعة واتسعت جماهيريا وانعطفت إلى النشاط السياسى السافر، مع ثورة فلسطين سنة ١٩٣٦ . ثم بلغت الجماعة أوج شعبيتها مع احتدام الأزمة الفلسطينية بين سنوات ١٩٤٦ و١٩٤٨ . ويظهر ذلك أن الإسلام كان هو باب التوجه المصرى للعروبة. ولم يحدث أن اشتبك الإسلام والعروبة فى عراك سياسى بين بعضهما البعض. وكانت «الجامعة» المصرية هى ما تحمل فى مصر ما تحملته فكرة القومية العربية فى سورية من تأثيرات العلمانية. أما الفكرة العربية فى مصر. فلا يبدو أنها تحملت هذا التأثير إلا فى الخمسينات، عندما اقترن ضرب ثورة١٩٥٢ للإخوان المسلمين وحذر الثورة من الحركات الإسلامية السياسية، عندما اقترن ذلك بالتوجه العربى للثورة. فضلا عما انتقل إلى مصر خلال الخمسينات من التنظير الفكرى للقومية العربية من سورية ولبنان، فبعث فى الفكرة العربية فى مصر فى ذلك الوقت ما بعثه حزب الأمة وخلفاؤه - سواء فى الوفد أو فى غيره - فى الفكرة المصرية من قبل.

أما بالنسبة لإسلامية الجماهير المصرية. فى ظل المفهوم القومى المصرى، أو فى ظل المفهوم المتشابك للعروبة والإسلام، فتبدو شواهدها على سبيل المثال فى ثورة ١٩١٩ عندما كانت الجوامع هى مراكز التجمع الأساسية للثورة. واستمرت هذه الظاهرة من بعد على نحو ما، ولكنها زادت كثافة عند التفجر الشعبى إزاء قضية فلسطين فى ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ . كما تبدو هذه الإسلامية فى سعى الأدب الثورى - خاصة فى ثورة ١٩١٩ - إلى تلوين الوطنية المصرية الجامعة للمسلمين والأقباط - بنوع من التلوين الدينى، الذى يستعير من الرموز الإسلامية ويوجه بها القلوب ، كما كان يفعل شوقى وحافظ وغيرهما. ثم تبدو من سرعة الاستجابة الشعبية للأحداث الإسلامية العربية، وسرعة الانتشار الشعبى للجماعات الدينية.

ونحن نعلم ما صنعه ابن باديس وجمعية العلماء فى الجزائر. وكيف ارتبط بعث الحركة الوطنية فيها ببعث تعاليم الإسلام وإحياء الثقافة العربية معا. وكيف اتصل الإسلام بالعروبة وتشابكا فى هذه العملية السياسية الحضارية، بإشاعة روح الانتماء للعروبة وتأكيد إسلامية الشعب الجزائرى. وباعتبار اللغة العربية هى اللغة القومية مع التمسك بالشريعة الإسلامية أيضا.

كما نعلم ماذا صنع الثعالبى ورهطه فى تونس، سواء قبل الحرب العالمية الأولى عندما أصدروا الجريدة العربية «التونسى»، وشقوا الطريق لتيار قومى عربى إسلامى

يتطلع إلى الانفصال عن النفوذ الغربى ومكافحة فرنسا. أو بعد الحرب عندما ألفوا الحزب الحر الدستورى التونسى نحو ١٩٢٠، الذى قامت فكريته على أساس عربى إسلامى يعتبر التراث العربى الإسلامى هو أساس التشريع للبلاد العربية. ودعا الثعالبى إلى أن «الوحدة العربية كيان عظيم ثابت غير قابل للتجزئة والانفصال». وعمل على ربط الحركة التونسية بالحركة الوطنية فى كل من مصر والمشرق العربى، ودعا لقيام جامعة إسلامية بالقدس على غرار الأزهر والزيتونة، لتقف سدا ضد الحركة الصهيونية. ومن الوجهة الشعبية، لا تغيب مثلا دلالة حركة مقاومة قانون التجنيس الفرنسى، بمنع دفن المتجنسين بمقابر المسلمين، بما يعنى التكفير الدينى للخارج عن الخط الوطنى.

-٩-

٣-فى البحث الميدانى الذى أجراه مركز دراسات الوحدة العربية عن «اتجاهات الرأى العام العربى نحو الوحدة»[(١)]، تضمنت استمارة البحث ثلاث مقولات عن صلة الوحدة العربية بالإسلام، وطلب إلى المبحوثين بيان مدى اتفاقهم معها سواء بالقبول المؤكد أو المعتدل أو بالرفض. «يرى البعض أن الدين الإسلامى من أهم عوامل الوحدة بين الشعوب العربية»، «هناك رأى يقول بأن الوحدة يجب أن تتم على أساس إسلامى أولا بين الدول العربية، ثم بين كافة الدول الإسلامية»، «هناك رأى يقول بأن الوحدة العربية يجب أن تتم على أساس علمانى، تلعب فيه الثقافة واللغة دورا رائدا. على أن تكون علاقة العرب ببقية العالم الإسلامى علاقة أخوة وصداقة وتعاون فقط دون اندماج سياسى». والمقولة الأولى تشير إلى موقف اتصال الإسلام بالقومية العربية. والثانية تشير إلى مبدأ الجامعة الإسلامية السياسية، والأخيرة تشير إلى العلمانية.

ومن الإجمالى للمبحوثين، وافق على المقولة الأولى بشدة ٥٩٪ وباعتدال ٢٩٪، وعارضها ١١٪ وبلغت الموافقة عليها بشدة من المصريين ٦, ٧٠٪، ومن السودانيين ٢, ٦٥٪، ونحو النصف من كل من تونس (٤٩٪)، والمغرب (٥١٪)، وفلسطين (٥٠٪)، والأردن (٥٣٪)، ونحو الربع من لبنان (٢٤٪). وبلغت نسبة الموافقين بشدة واعتدال ٩٤٪ من مصر، ٩١٪ من السودان، و٥, ٩٠٪ من المغرب، ٥, ٨٩٪

---

(١) سعد الدين إبراهيم، اتجاهات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

من اليمن، ٥, ٨٧٪ من تونس، ٥, ٨٦٪ من فلسطين، ٥, ٨٣٪ من الأردن، وأقلهم ٦٢٪ من لبنان. (لم يتمكن البحث أن يشمل نطاقه بلادا عربية هامة مثل السعودية والعراق وسورية والجزائر). وبهذا يظهر أنه باستثناء لبنان وحده فإن نسبة الموافقين لا تقل فى أدناها عن ستة أسباع.

ويمكن مقارنة هذه النسب، مع نسب من يعتقد من الباحثين «بوجود كيان حضارى بشرى يسمى بالعالم العربى»، والنسبة الإجمالية لغير الرافضين وجود هذا الكيان (أى من أجاب بنعم وبلست متأكدا معا) ٦, ٩١٪ وتبلغ تلك النسبة فى مصر ٥, ٩٣٪ (٨٥٪ نعم)، وفى السودان ٦, ٩١٪ (١, ٨٤٪ نعم)، وفى المغرب ٩, ٨٦٪ (٧, ٦٩٪ نعم)، وفى اليمن ٩, ٩٣٪ (٩, ٩٠٪ نعم)، وفى تونس ٨٩٪ (١, ١٤٪ نعم)، وفى فلسطين ٦, ٨٧٪ (٤, ٧٢٪ نعم)، وفى الأردن ٨, ٩١٪ (٦, ٧٢٪ نعم)، وفى لبنان ٧, ٨٩٪ (٩, ٧٤٪ نعم).

كما بلغت نسبة من يقولون إن العرب أمة واحدة سواء اتحدت سماتها أو تميزت شعوبها (لكنهم يرفضون اعتبار الروابط بينهم روابط ضعيفة)، وبلغت النسبة الإجمالية ٩, ٧٧٪، وبلغت فى مصر ٥, ٨٥٪، وفى السودان ٥, ٧٩٪، وفى المغرب ٢, ٨٠٪، وفى تونس ٩, ٨٤٪، وفى فلسطين ٥, ٨٧٪، وفى اليمن ٨, ٨٩٪، وفى الأردن ٦, ٨٧٪، وفى لبنان ٦, ٨٣٪.

ويظهر من هذه المقارية أن النسبة الإجمالية للقائلين بأن الإسلام من أهم عوامل الوحدة العربية، تقل عن النسبة الإجمالية للقائلين بالوجود الحضارى العربى ٥, ٣٪ فقط. بينما تلك النسبة الأولى تزيد عن نسبة القائلين بالأمة العربية الواحدة بنحو ١٠٪ وأن نسبة القائلين بالعنصر الإسلامى تفضل نسبة القائلين بالوجود الحضارى العربى، وذلك فى مصر والمغرب. وتكاد تساويها فى السودان وفلسطين وتونس، وتقل بنحو ٤٪ فى اليمن و ٨٪ فى الأردن وتقل فى لبنان وحدها بنحو٢٧٪ كما أن نسبة القائلين بالإسلام كعامل فى الوحدة العربية تزيد عن نسبة القائلين بالأمة العربية الواحدة، فى كل من مصر والسودان والمغرب وتونس. وتكاد النسبتان تتساويان فى كل من فلسطين واليمن، وتقلان فى لبنان والأردن. وبهذا يظهر نوع من الخلف فى مدى التشابك بين الإسلام والعروبة، وذلك بين بلدان المشرق العربى حيث يزداد التشابك، وبلدى المغرب العربى المبحوثتين حيث يقل التشابك نسبيا.

وبالنسبة للمقولتين الثانية والثالثة الخاصتين بالجامعة الإسلامية وبالعلمانية، فقد وافق على المقولة الثانية بشدة نسبة ٣٦٪ من الإجمالي، ورفضها بشدة ٣٧٪، وتردد في الموقف الوسيط ٢٧٪. واستخلص البحث من ذلك أن ثمة درجة عالية من الاستقطاب في هذه المسألة وأن ثمة تنافسا بين الطرفين لكسب الفئة الوسيطة. وتصدق هذه الملاحظة، على ما أسفر عنه قياس المبحوثين عن المقولة الثالثة، إذ وافق على العلمانية بشدة ٣,٣٣٪، وعارضها بشدة ٢,٣٢٪، وتوسط بشأنها ٣٥٪، ولم يتيسر الإطلاع على تفاصيل توزيع النسب في مختلف الأقطار العربية المبحوثة، وإن كان يبدو ارتفاع نسبة الموافقين على الجامعة الإسلامية في مصر، إذ بلغت ٤٧٪، وبلغت أكثر من ٤٠٪ في كل من السودان واليمن. وهبطت إلى ٣٪ فقط في لبنان وارتفعت نسبة الموافقين على العلمانية في لبنان فبلغت ٦٢٪، وهبطت في فلسطين والسودان إلى ٣٧٪.

على أن ما يفيد دلالة قوية في شأن موضوع هذه الورقة هو توزيع النسب بالنسبة للفئات المهنية ومستويات التعليم. فقد ارتفعت نسبة الموافقين على الجامعة الإسلامية بين الفلاحين إلى ٥٥٪، وبلغت ٤٥٪ بين العمال و٤٠٪ بين الطلبة، وهبطت بين ذوي المهن العليا إلى ١٩٪ بين الصحفيين، ٢٧٪ بين كل من الأكاديميين والمهندسين، ٢٩٪ بين الأطباء. وبلغ الموافقون بشدة بين ذوي التعليم العالي ٢٥٪ والمعارضون بشدة ٥١٪.

بينما انعكست هذه النسب بين ذوي التعليم المنخفض إلى ٥٠٪ و٢٥٪ على التوالي. وبالنسبة للعلمانية كانت أكبر النسب موافقة عليها بين الصحفيين ٤٥٪، وبين رجال القانون ٤١٪. وبلغت بين مستوى التعليم العالي ٣٨٪ وبين المستوى الأدنى ٣٢٪.

وقد كان يمكن للبحث الميداني أن يفيد في هذا الشأن دلالات أوضح لو استبانت للقارئ نسبة عدد المبحوثين من الفلاحين والعمال والطلاب إلى عدد المبحوثين من ذوي الفئات المهنية والتعليمية الأعلى، ولو فصلت المقولات المسئول عنها تفصيلا أبين في الدلالة الفكرية على المقصود، وخاصة بالنسبة للعلمانية. ولو طرح على المبحوثين الأمر بالنسبة للشريعة الإسلامية مثلا. فإن الفارق كبير ولا يكاد يظهر تفسير له في ضخامته بين الموافقين على أن الإسلام من «أهم عوامل» الوحدة العربية (٨٨٪) وبين الرافضين للعلمانية (٢٪، ٣٢٪).

على أن الدلالة هنا، أن الاتجاه الإسلامى السياسى يزداد بين الجماهير الشعبية ممثلين بالمهن التى يمارسونها وبمستويات التعليم الأدنى التى يحصلون عليها. ويقل هذا الاتجاه فى الفئات المهنية والتعليمية ذات الاتصال العضوى بالنخبة الحاكمة أو المثقفين.

وإذا كان البحث قد فاجأه ارتفاع نسبة «الاتجاه الإسلامى» بين المبحوثين - حسبما ذكر الدكتور سعد الدين إبراهيم. واستخلص من ذلك - فيما استخلص - سببا يتعلق برد فعل الهزيمة العربية فى ١٩٦٧. فيبدو لكاتب هذه الورقة، أن مصدر المفاجأة يتعلق بتصور سيادة الفهم العلمانى للفكرة العربية. والراجح أن لم يسد هذا الفهم العلمانى لها إلا فى نطاق النخبة من جهة، وفى نطاق المشرق العربى بسبب من ملابسات نشأتها التاريخية فى سورية ولبنان، من جهة أخرى. وإذا صح الحديث عن أثر هزيمة ١٩٦٧ فى نمو «الاتجاه الإسلامى»، فإن ذلك لا يعنى لزوما أن النمو طارىء أو أن أسبابه عارضة، منظورا إلى الأمر من جهة الجماهير الشعبية، وفى الإطار العام للوطن العربى.

وبعد...

فإن قادما من القاهرة يقول، إنه فى هذا الليل الأليل، لا يكاد يحفظ للمصرى عروبته إلا الإسلام. أو لا يستغنى عن الإسلام ليحتفظ المصرى بعروبته.



تعقيب[١]

أشكر للسادة المعقبين حسن تقبلهم للورقة وملاحظاتهم القيمة عليها . . .

وبالنسبة لموضوع التجديد فى الفكر الإسلامى وفى الشريعة الإسلامية ، فأنا طبعا أؤيد هذا الأمر . واسمحوا لى أن أوضح وجهتى هنا . إن هناك فى تصورى انفصاما فى المجتمع بين التيار الإسلامى السياسى ، وبين ما يمكن أن نسميه تيار أبناء المؤسسات الحديثة . وكلا التيارين له مؤيدوه . وكل منهما تتباين وجهات النظر بداخله تعبيرا عن المواقف والمصالح المختلفة ، ولكن لا يجرى اتصال بين التيارين فى مجملهما ، اتصالا يمكن من ترابطهما . وقد أضنانا هذا الانفصام وشل فاعليتنا . وتصورى أنه لابد أن يلتئم الشمل كشرط أساسى وضرورى لتستطيع هذه الأمة أن تنهض . إن التيارين الشعبيين الإسلامى والقومى هما الخليقان بتآزرهما وترابطهما أن يصنعا لهذه الأمة شيئا .

ونحن نعانى فى ذلك مشكلة الخلاف بين الموروث والوافد . ولابد أن تحل هذه المشكلة فهى من التحديات الهامة التى تقابلنا اليوم ، وتبحث عن حل . والتيار الإسلامى السياسى رافض للعلمانية قولا واحدا ، منظورا إلى هذا التيار فى تكوينه الواقعى والشعبى .

إن الأمر فى تقديرى يحتاج إلى جراحة فكرية لدى كل من الطرفين ، لأن هدفنا هو أن يلتئم الشمل وأن نسير معا متآزرين . ويبدو لى أن ذلك لا يتأتى إلا بنفى العلمانية هنا ، وبالمساهمة والجدل والحوار لتحريك حركة التجديد هناك . وقد اقتصرت فى ورقتى على الحديث عن موضوع العلمانية ، دون مسألة التجديد ، لأنى قدرت أننا هنا جمع يغلب عليه الطابع العلمانى ، فقلت أثير نقطة الخلاف معهم ، أما التجديد فهو ليس نقطة الخلاف فى هذا الجمع الكريم . ولى مشروع دراسة أنهيته أثير فيه بعضا من جوانب النقطة الأخرى على الصعيد الآخر . ثمة جهود أكبر لأساتذة أجلاء .

---

(١) كان هذا التعقيب النهائى للكاتب على جمهور المناقشين لدراسته فى الندوة المذكورة .

ونفى العلمانية يعنى فى تصورى الأخذ بالشريعة الإسلامية . واسمحوا لى أن أقول إننى من رجال القانون، والقانون صناعتى التى آكل منها خبزى منذ أكثر من خمس وعشرين سنة . وقد قرأت فى الشريعة وتعلمت القوانين الوضعية الآخذة عن الغرب . والشريعة بناء تشريعى فقهى عظيم، ولها من الصياغات الفنية المحكمة ما يدهش . ونحن نعلم ما يقال فيها عن اختلاف الزمان والمكان واختلاف الحجة والبرهان . ونعلم أن من مقاصدها جلب المنافع ودفع المفاسد، واتصالها بالأعراف ورعايتها للمصالح . وتفسير النصوص فيما نعلمه ليس مجرد استنباط للمعانى من الألفاظ، ولكنه فى صميمه تحريك للنص على الوقائع المتغيرة وعلى الحالات المتنوعة . والمرونة سمة أصلية من سمات الفقه الإسلامى .

يمكننا أن نقرأ ما كتبه الدكتور السنهورى فى مقدمة كتابه نظرية العقد سنة ١٩٣٤، قال إننا نعانى من احتلال فرنسى (فى مصر) بما لا يقل عن الاحتلال العسكرى الإنجليزى . وهذا الاحتلال الفرنسى هو فى ميدان القانون . وتكلم عن الاستقلال القانونى . والدكتور شفيق شحاتة فقيه عظيم للقانون المدنى تتلمذت عليه، وهو قبطى مصرى، ورسالته للدكتوراه كانت حول نظرية الالتزام فى الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفى ولنقرأ فى مقدمتها ماذا قال عن الشريعة، كما نقرأ ماذا قال عنها فى كتاب أصدره له معهد الدراسات العربية فى الستينات عن توحيد القوانين فى البلاد العربية .

ومن جهة ثانية، فنحن جميعا طلاب وحدة عربية، ومشروعنا إنشاء الدولة العربية الواحدة . ألا نسائل أنفسنا ما هو النظام التشريعى الذى ستأخذ به هذه الدولة؟ هل ستختلف حول ما إذا كنا نأخذ بالنظام السكسونى أو اللاتينى أو الجرمانى؟ أم إن الشريعة هى النظام التشريعى المرشح هنا؟ إن توحيد الشرائع على مستوى الوطن العربى لا يتصور فى ظنى إلا أن يكون آخذا من الشريعة الإسلامية . كما أن الاحتكام للشريعة الإسلامية كشريعة موحدة للوطن العربى، له وظيفة جامعة بالنسبة للأقليات القومية غير العربية فى الوطن العربى . تلك أمور لا يجوز أن نتجاهلها .

ونقطة أخرى، إن من أكثر ما يؤرق ظاهرة ضمور الشعور بالانتماء لدى الكثيرين من المتعلمين والفنيين لدينا . وحركة الهجرة بينهم غير خافية . وأمل الهجرة لدى المقيمين موجود . لو كانت حركات التحديث منذ ١٥٠ سنة توقعت ما سيترتب على بناء الإنسان العربى الحديث بالصورة التى حدثت من تركه للأوطان، لتفكروا وتدبروا

وجهدوا لوضع الضوابط الفكرية والنفسية التى تعصم من هذا الأمر. ذلك أن الأمر آل بالبعض لا إلى أن يجدد مجتمعه ولكن أن يذهب للشاطئ الآخر حيث الجديد «الجاهز». لقد صورنا لهم نموذجنا فى التجديد على صورة المجتمع الغربى. فصار لا يجد حاجة فى نفسه أن يجد ويكد لبناء هذه الصورة، حسبه أن يذهب إلى الأصل. ونحن نفقد بذلك خير من ربينا من كوادر فنية.

وبالنسبة لحقوق الإنسان والمساواة التامة بين المواطنين من مختلف الأديان فى بلادنا. فاسمحوا لى أن أتحدث دقيقة عن نفسى فى هذا الأمر. لقد سلخت خمس سنوات أو ستا لأدرس العلاقة بين المسلمين والأقباط فى مصر فى العصر الحديث من هذه الزاوية. أنا لم أجد نصا قطعى الورود قطعى الدلالة فى الشريعة يحول دون ذلك. والجهد والاجتهاد مما لابد يهتمان بهذا الأمر كثيرا.

إننى لا أطرح صيغة ثابتة، لأنه لا توجد صيغة ثابتة الآن، إنما يوجد هدف هو أن يلتئم الشمل فكريا واجتماعيا لدينا، منظورا فى التئام الشمل إلى الموجود الواقع فعلا على الصعيدين الشعبى والاجتماعى. إنما كل ما يمكن طرحه هو صيغ «مفتحة»أو مشروعات صيغ، أو ما يمكن تسميته صيغ جهاد ونضال، علّ واحدة منهاأو بعضها يمكن أن يعالج ـ فى الواقع لا فى الفكر وحده ـ هذه المشكلة الملحة.

أما عن السؤال الذى طرحه الدكتور إبراهيم إبراهيم، عن سبب انضغاط المؤسسة الدينية وكيفيته. فاعتقد أن الورقة قد أشارت إلى بعض هذه الأسباب. وحاولت أن تظهر كيف نشأ البديل الوافد عن الفكر الإسلامى الموروث. وذلك فى الصفحات العشر الأولى منها، إننا نتكلم دائما عن الضرورات التى فرضها الواقع فأدت إلى نمو تيار فكرى أو ضموره. ولكننا عندما نتكلم عن قفل باب الاجتهاد فى الفكر الإسلامى، نرد السبب فى ذلك إلى «الفكر نفسه»، لا إلى جمود الواقع عبر عدد من القرون. ثم عندما نلحظ بدايات إحياء الفكر الإسلامى استجابة لتحرك الواقع الاجتماعى والسياسى فى القرن التاسع عشر، نغض الطرف عن تلك البدايات وننتقل سريعا إلى حركة الوفود باعتبارها التجديد والتحديث.

والحقيق بالتحقيق بالوقوف طويلا هو هذه النقلة نفسها، أى هذه القفزة من محاولات تجديد الفكر الإسلامى إلى الأخذ من الفكر الغربى مباشرة السؤال ليس لماذا انضغط الفكر الإسلامى، ولكن السؤال هو لماذا تجاهلنا المجددين الإسلاميين

فى محاولتهم الاستجابة للحركة الاجتماعية . لماذا قفزنا إلى الشاطئ الآخر؟ وفى الرد على هذا السؤال لا نستطيع تجاهل «الوفود» السياسى والعسكرى والاقتصادى . ولا نستطيع تجاهل واقع تاريخى يأتى من قيام مؤسسات اجتماعية وتعليمية منبتة الصلة بالفكر الموروث، وتشجيع سياسات تنمية هذه المؤسسات على حساب الأخرى . وهنا يرد سبب أخر لجمود الفكر الموروث، يتعلق بإبعاده عن التعبير عن حركة المجتمع، ومحاولة هذا الفكر الدفاع عن أسسه وأصوله .

أما عن اعتراض المعقب على ارتباط «المحدثين» (أى ذوى الفكر التغريبى) بالنخبة الحاكمة، وما ساقه من دليل على هذا الاعتراض بمعركة الشيخ على عبد الرازق . ووقوف المؤسسة الدينية بجوار الملك ضد الشيخ . وما أفاد لديه ذلك من أن «المحدثين» كانوا هم المدافعين عن الحريات والعدالة الاجتماعية واحترام الدستور . . فإن ما حاولت بيانه أن النخبة الحاكمة لا تتمثل فى الملك وحده ، ولا فى قوى الاستبداد السياسى فقط . والنخبة فى سياق هذه الورقة تشمل الملك ومعارضيه ممن كانوا يتداولون الحكم معه أو رغما عنه . سواء الوفد أو الأحرار الدستوريين أوغيرهم . ولا شك أن كان الطابع العام لهذه النخبة يغلب عليه هيمنة الفكر الوافد، ويغلب على رجالها أنهم من أبناء المؤسسات الحديثة .

ومن جهة ثانية، فإن المؤسسة الدينية «الرسمية» لم تكن هى الممثل الوحيد، أو المعبر عن التيار الوحيد فى الفكر الموروث . وإذا كان الملك فى العشرينات قد حاول استخدام المؤسسات الدينية الإسلامية للترويج لدعواه عن الخلافة الإسلامية، وأنشأ لجان الخلافة وغيرها؛ ، إذا كانت جمهرة من أبناء المؤسسات الحديثة قد وقفوا ضده، فلم ينعدم وجود تيار إسلامى وقتها يقف ضده من منطلق إسلامى . ومن ممثلى هذا التيار وقتها الشيخ محمد ماضى أبو العزايم، الذى كون لجانا أخرى للخلافة تنافس لجان الملك فؤاد، وتدعو لإقامة خليفة، بشرط ألا يكون من مصر ، ما دامت مصر أرضا محتلة من الإنجليز .

والحاصل فى موضوع الشيخ على عبد الرازق، أن كتابه كان يصدر عن منهج علمانى . وهذا ما استفز التيار الإسلامى برمته . وحاول الملك أن يستغل هذا الاستفزاز لصالحه ضد دعوة الشيخ . فكان للمعركة مستويان، لكل منهما طرفاه . والحاصل أن الورقة لم تتكلم عن التيار الدينى من حيث هو تيار وحيد تمثله المؤسسة الدينية الرسمية .

إن منهج التعقيب الرصين الذى قدمه الدكتور إبراهيم، ينطلق فيما يلوح لى، من أن الفكر الموروث تيار واحد، وأن الفكر الوافد تيارواحد كذلك. وكان هذا بعيدا عن تصورى عند تحريرى للورقة. ولعل المجال لم يسعفنى لإيضاح هذه النقطة فيها. ولعل الإشارة السريعة لهذا الأمر واجبة هنا.

ففى تصورى أن الازدواجية التى آلت إليها أوضاعنا قد صارت بها الاتجاهات والتجمعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد. العامل الاقتصادى الاجتماعى الذى يشير إليه الأستاذ المعقب، والعامل الفكرى الأيديولوجى الذى يميز بين ما يمكن تسميته تيارات الفكر الوافد وتيارات الفكر الموروث. فهناك دائرتان يمكن التمييز بينهما فى التحليل، ومفاد وجودهما معا أنه لا يوجد نمط وحيد فكرى أو سياسى، يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية. وإذا أمكن ضرب الأمثلة من التاريخ المصرى، نجد فى الإطار الليبيرالى العلمانى، العديد من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة وربما متطاحنة. وقد ضم هذا التيار؛ مثلا، الوفد ـ حزب ثورة ١٩١٩ ـ كما ضم الأحرار الدستوريين على تعارضهما السياسى. كما وجد تعبيران، موروث ووافد، يعبران عن مصلحة سياسية واحدة، الأزهر على عهد الشيخ الظواهرى، وحزب الشعب الذى يرأسه إسماعيل صدقى. كلاهما كان يعبر عن المصلحة السياسية للسراى. وكذلك لجان الخلافة التى شكلها الملك وحزب الاتحاد الذى شكله الملك أيضا.

وفى إطار الفكر الدينى السياسى، وجدت جماعات واتجاهات ذات تعبيرات سياسية واضحة التباين، ؛كأزهر الشيخ المراغى فى مشيخته الثانية (١٩٣٥ ـ ١٩٤٥)، وجماعة الإخوان المسلمين التى آلت إلى التطاحن مع الملك فى ١٩٤٨.

أما بالنسبة لموضوع القومية العربية، فلا يظهر من ورقة البحث أنى قصدت أن مسيحيى لبنان وسوريا هم من تولوا وحدهم التبشير بالقومية العلمانية. وأنا إلى اليوم أبعد ما أكون اقتناعا بأن المسيحيين بوصفهم الدينى هم من قاموا بهذا الأمر. وقد تعرضت لتيارين قوميين، علمانى وإسلامى. والتيار الأول فيه مسيحيون ومسلمون بجامع التأثر بالفكر الوافد وكان التعرض للبروتستانت فى مجال محاولة بيان التأثر بالفكر الوافد بين المسيحيين. كل ذلك مع مراعاة أن «العلمانية» طرحت صيغة جاهزة للمساواة بين مختلفى الأديان من المواطنين، مما من شأنه جذب الأقليات الدينية

الطامحة إلى المساواة. ثم جذب المسلمين الطامحين إلى بناء المواطنة على أساس من المساواة أيضا.

ولكنى أتجاسر بالزعم أنه كان يمكن أن يتفتح الفكر الموروث لهذه الوظيفة ولغيرها، أو يتحرك لمعالجة تلك الأمور بمواده الفكرية الذاتية، بجدل قد يتطاول وحوار قد يشتد، لولا أن عاجلته الصيغ الوافدة الجاهزة، فنقلت النشاط الفكرى من صعيد إلى صعيد.

أما عن رد سبب الخلف إلى الأمور الاقتصادية والاجتماعية. فأنا لا أنكر هذه الأسباب طبعا. ولكن ما أنكر هو الاقتصار عليها. والأمور الاقتصادية والاجتماعية تصلح وحدها سببا للخلف بين التيارات الفكرية والسياسية ولكنها لا تصلح وحدها سببا للخلف بين التيارين الحضاريين العامين، الموروث والوفد. لأن التعبيرات الفكرية والسياسية قد تباينت داخل الإطار العام للفكر الوافد، لتعبر عن مصالح سياسية واجتماعية مختلفة أو متضادة. وكذلك حدث داخل الإطار العام للفكر الموروث. وهذا ما أقام ظاهرة الانفصام والازدواج فى مؤسساتنا كلها.

قد يكون سبب «الوفود» مردودا فى مخططاته الأولى والأساسية إلى مصالح اقتصادية واجتماعية لدى المجتمعات الغربية الغازية. ولكن ما أنكره أن اختلاف المصالح الاقتصادية والاجتماعية هو وحده سبب هذا الخلف. وما أنكره أكثر هو أن الفكر الموروث، بحسبانه كذلك، يعبر عن المحافظة والتخلف، بعكس الفكر الوافد الذى يقرن بالجديد والحديث على وجه اللزوم. وما أزعمه أن تلك النقلة من الموروث إلى الوافد قد فصمت مجتمعاتنا من جهة، وأضعفت روح الانتماء وقوة التماسك فينا. فصرنا عيالا على حضارة أخرى لاهثين خلف موكبها. وصار الآخرون ومنهم خصومنا هم من يحددون لنا أهدافنا وأنماط سلوكنا وتفكيرنا. وما نسميه تطورا هو فى حقيقته تغير وتحول وليس نموا. وكيف يمكن أن نادى بالاستقلال ونحن لا نتميز؟ وكيف يمكن أن نادى بالوحدة ونحن منفصمون؟ وكيف يمكن أن نادى بالنهضة والبناء ونحن تابعون لاهثون؟

أما إننا نأخذ اليوم من الآخرين كما كنا نأخذ من قبل من الهند وفارس واليونان، فقد أشرت فى ورقتى إلى الفارق بين الآخذ مختارا مستقلا، وبين الآخذ مقهورا مضغوطا. مع مراعاة هذا الفارق، فلست ضد «الأخذ» بطبيعة الحال.

وأما القول بأن رفض العلمانية يعنى رفض فكرة المواطنة. فلا أتفق مع الأستاذ

المعقب. على هذا التلازم فى الرفض والقبول. لأن حقى فى الاختيار ثابت لى. وقدرتى على هضم ما أختار ليندمج فى نسيج بنائى الثقافى والحضارى، أمر مزعوم به عندى. ومراعاتى لواقع حالى فريضة على. والدكتور عبد الحميد متولى مثلا، يقبل النظام النيابى الدستورى، بحسبانه مبدأ تنظيميا ملائما. ولكنه لا يجد حرجا فى فصل هذا النظام عن مبدأ «سيادة الأمة» بحسبان هذا المبدأ النظرى فكرة صيغت فى ظروف تاريخية محددة، وفى سياق صراع البرجوازية الأوروبية مع الملوك. وإن قبول مبدأ المواطنة يتضمن من طرف آخر دعوة لتحريك المادة البحثية فى الفكر الإسلامى لاستيعاب هذا المبدأ. ولا أظن أن مما يفيد الداعى للمساواة بين المواطنين، أن يضع المسلم فى الحرج بين الإيمان بدينه وبين الإيمان بعروبته أو بمبدأ المساواة بين المواطنين.

وثمة نقطة ترددت فى المناقشات، وجاء التركيز عليها فى تعقيب الأستاذ الزميل إلياس مرقص. وكانت تعليقا على ما أثرته من أن المسيحية، بخلاف الإسلام، تقبل الفصل بين الدين والدولة. وإن العلمانية بذلك لا تمس إيمان المسيحى كما تمس يقين المسلم. وجاء جوهر ما أخذ على هذه المقولة فى تصورى، أن المسيحية لم تبتعد عن الدنيا ولا انفصلت عنها. وإن التراث الكنسى الأوروبى أفصح عن شرائع من نوع ما عرف الإسلام.

وبرغم كل ما ذكر الزميل إلياس، وبرغم كل ما حشد وكدح فيه، بعقله وثقافته الواسعة، فإن الملاحظات التى وردت فى ورقتى فى هذا الصدد لا تزال قائمة. والسؤال لا يزال مطروحا. هل نجد فى المسيحية حكما جهيرا يجعل العلمانية فى تناقض حاد معها؟ إن الزميل إلياس يذكر أنه أمكن تأويل عبارة السيد المسيح عما لقيصر وما لله، أمكن تأويلها إلى ما يفيد عديدا من المعانى. والذى نعرفه أن فى التأويل صرفا للعبارة عن معناها الظاهر الصريح. وبهذا التأويل صارت المسيحية دولة. . والجدير بالإشارة أن عكس ذلك هو ما حدث فى الإسلام. فظاهر العبارات يفيد صراحة أن الإسلامية تلك هى الأخذ والنقل. ولاشك أن العرب والمسلمين فعلوا ذلك وأولوا العبارات عن ظاهرها لإثبات أن الإسلام «علمانى». أليس هذا بفارق. ومن جهة أخرى، فإن كثيرا من حركات التجديد والإصلاح فى الفكر الدينى، تتوسل إلى ذلك بالدعوة للعودة إلى «المصادر الأولى»، بالعودة إلى «الجوهر»، إلى «الصفاء الأول» لتتخفف من التجارب التاريخية الوسيطة ولتشق رافدا جديدا. فهل اعتسفت نفسى أو اعتسفت القارئ فى استخدام هذه العبارات عند الحديث عن بعض

حركات الإصلاح؟ إن كل ذلك اقتضى من الزميل ثلاثين صفحة تعقيبا، ويشير فى مقدمة التعقيب إلى أنها قد تقتضى كتابا. وأنا مع الزميل فيما تقتضيه مهمته الصعبة فى «الإثبات» ولعل الكتاب يكفى».

قد لا يليق بنا أن نقف هكذا متقابلين متنافين. إنما الخليق بنا أن نقف متجاورين، وأن نتحاور متناصحين. ولن تأخذنى العزة دون ما أهتدى إلى صوابه عنده أو خطئه عندى.

إننى مكتف بما أريق من مداد، لتوضيح ما زلت أخاله من الواضحات، ولكننى أنتظر كتاب الزميل وجوامح قلمه، بنفس مصغية وصدر رحب.

تعقيب على دراسة بعنوان:
«الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»[(١)]

يبدو لى أن هذه الدراسة لم تهتم فى الأساس بالجانب البحثى بقدر ما اهتمت بتحديد موقف فكرى بالنسبة للإسلام و القومية العربية، فى علاقة المسيحية العربية بهما، ومن هنا ترد أهميتها الأساسية. فهى وثيقة أفصحت بقدر كبير من الوضوح عن موقف فكرى تتداول عناصره مجتمعة أو متفرقة فى هذا الشأن. ويرد هذا التعقيب محض ملاحظات لقارئ هذه الدراسة بالنسبة للموقف الفكرى الذى أثبتته من جوانبه المختلفة:

(١)

إن الشطر الأول من الدراسة يعكس نظرة هذا الموقف الفكرى من التاريخ الإسلامى والعربى. فهو ليس تأريخا بقدر ما هو نظرة إلى التاريخ، أو مدخل إليه من موقف فكرى محدد. لذلك نلحظ تركيزا وحيد الجانب على العناصر غير العربية أو غير الإسلامية، وعلى جانب الأخذ من جانب المجتمع العربى الإسلامى، الأخذ عن الثقافات والحضارات والنظم الأخرى، وخاصة الإغريقية. ولم نلحظ اهتماما مماثلا بعمليات الهضم الثقافى والحضارى التى جرت على أيدى مفكرى العرب والإسلام فى تلك العصور الذهبية. ومن ثم توحى الدراسة فى هذا الشطر بأن مناط «الذهبية» فى عصور النهضة الإسلامية تلك هو الأخذ والنقل، ولا شك أن العرب والمسلمين فعلوا

(١) قُدم هذا التعقيب على دراسة أحد الأساتذة الفضلاء التى تقدم بها للندوة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «القومية العربية والإسلام» وحرصت على إعادة نشر هذا التعقيب هنا لأنه يشمل مناقشة لبعض من أهم ما تثيره مدرسة الفكر الوافد حول التاريخ العربى الإسلامى. ولم أجز لنفسى أن أنشر اسم الأستاذ الفاضل كاتب البحث فى معرض تعقيب يرد على بحث غير منشور فى هذا الكتاب. وحسبى من الأمر كله بيان وجهة نظرى، ويمكن للقارئ أن يطالع البحث والتعقيبات والمناقشات فى المجلد الذى نشره المركز عن أعمال الندوة.

ذلك، كما يفعله غيرهم فى العصور المختلفة. ولكن كان ذلك استيعابا وتغذية لجسم حى موجود ونام ومتجدد. فلا يئول التقدير فى شأنه إلى إغفال «الكائن الحى»، ورد هذا الكائن إلى أنه مجرد تركيب بسيط للعناصر التى وفدت إليه.

إن الانفتاح الفكرى والحضارى حقيقة من حقائق الماضى، كما أنه واجب من واجبات الحاضر، وضرورات المستقبل. ولكن ما يتعين ملاحظته أن ثمة بونا شاسعا بين مجتمع مستقل مسيطر وفقا لاختياره المطلق، وبين ظروف تفرض نفسها على مجتمعات اليوم، ويتحول بها الوافد إلى غاز والانفتاح إلى فتح. الفارق بين أمسنا ويومنا، أننا كنا فى الأول مستقلين ومختارين ومنتصرين، ويجرى الاختيار والهضم لدينا وفقا لاحتياجنا، ويدور على قطب عقائدى ثابت يحقق للجماعة انتماءها السياسى والحضارى ويضمنه. وإننا اليوم يرد علينا «الأخذ» عن الغير فى صورة الاقتحام والإغراق والتضييع، والإفقاد للهوية السياسية والاجتماعية والحضارية.

(٢)

صورت الدراسة «الانحطاط» الذى شاهدته بلادنا فى ظل الحكم العثمانى، ثم عقبت «فى أواخر القرن الثامن عشر قدم نابليون بونابرت إلى مصر على رأس حملة كبرى.. فجلب معه أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها، مما ساعد المستنيرين من الأتراك والعرب...».

والحق أن هذه النظرة تسربت إلى كثيرين من مفكرينا. ولا أظن أن بلادنا ينتظرها خير ما، فى ضوء نظرة تحسب الغازى هو ناقل الحضارة والمخرج لنا من الظلمات إلى النور. إن حملة نابليون حملة استعمارية. واحتلالها مصر هو غزو مسلح كوفح بما يستحق وبما يجب أن يواجه به من شعوب حرة. ومبادئ الثورة الفرنسية هذه، قد نلتقط منها ما يفيدنا فى مواجهة مشاكلنا، فلا نجد أعتى من الغرب نفسه يحول بيننا وبين ما نريد بها لأنفسنا. وهذا يذكرنا بما شرعته روما قديما من فاصل حديدى بين قانونها وقانون الشعوب. والحملة الفرنسية «الكبرى» تلك لم تستجب لمبادئ ثورتها الإنسانية عندما وضعت سليمان الحلبى على الخازوق. وما صنعه أبناء الثورة الفرنسية فى الجزائر معروف مشتهر.

(٣)

أشارت الدراسة فى عجالة إلى أوضاع المسيحيين العرب فى عهود الحكم الإسلامى. وإلى الظروف «الصعبة المتواترة» التى مرت خلال القرون الثمانية التى تلت العهد الأموى. وإلى فترات العذاب والانفجار إبان الحكم العثمانى. وأشارت إلى «نظام الذمة» والجزية وتمييز غير المسلمين فى أنماط العيش الخاصة. وأشارت إلى وجود «عقلية الذمة» فيما ترسب فى النفوس اليوم.

وبصرف النظر عن محاكمة التاريخ. ومع الإشارة إلى ما نلتقى بشأنه اليوم من مفهوم معاصر يستوجب تحقيق المساواة التامة بين المواطنين. فإنه فى النظر إلى التاريخ ينبغى الالتزام بالمنهج التاريخى، بمراعاة ظروف الزمان والمكان فى تقييم الوقائع والأحداث. بمراعاة الدقة فى حساب حجم الحدث. وبغير مراعاة هذين الأمرين يتحول الصواب الخبرى نفسه إلى خطأ فى الدلالة.

والجانب الفكرى فى نظام الذمة، يتعين ألا يرد معزولا عن سياقه وتفاصيل أحكامه. والجزية التى توردها الدراسة كمثل للتمييز القاسى ضد المسيحيين، يحكى عنه مفكرو الإسلام اليوم بحسبانها كانت نوعا من «بدل الجهادية»، فتسقط بالمشاركة فى القتال وما يقال عن الوضع الهامشى للمسيحيين فى المجتمع الإسلامى، يرد عليه التحفظ مما أوردته الدراسة نفسها عن الدور العظيم الذى لعبوه فى تنمية الفكر العربى. والماوردى مثلا يجيز تولى الذمى الوزارة التنفيذية، مما تحقق فعلا، ومما لا نكاد نجد له مثيلا فى الظروف المماثلة فى أوروبا.

إننا لا نريد لأحداث وفكريات السلف، أن تتحول فى الأيدى إلى أشباح يفزع بها البعض بعضا. أو يتقاذفون بها كالتهم، أو يحجبها البعض ـ من الجانبين، كالعورات. ولن نتقدم قط ما استمر مسيحيونا يذكرون «اللباس الخاص» فى بعض السنين، وما استمر مسلمونا يذكرون «الجنرال يعقوب» فى بعض الظروف. إنما نريد التفهم الواعى الرشيد لظروف الماضى والحاضر، تفهما يصير به طاقة نضال وجهاد لبناء الجامعة القومية المستقلة الناهضة.

وإذا كانت الدراسة أشارت إلى ما حدث «أحيانا» من تحيزات إزاء المسيحيين، فنحن معها فى وجوب ضمان ألا يحدث هذا «أحيانا». ولكن من غير الإنصاف أن

يجرى تعميم الأحداث العارضة، فى محاولة للترسيخ فى ضمير المواطن المسلم أن فى ماضيه ما يشين، وإنه لا مساواة ولا ضمان للمساواة إلا بأن يفقد المواطن المسلم إسلاميته. إن ذلك يستند إلى دلالة تاريخية مغلوطة، ويبنى عليها مطلبا غير عادل وغير عملى. ولن ينجم عن ذلك إلا نمو الاستقطاب، فيفقد البعض هويته، ولدينه سهم فى قيامها، ويستنفر البعض دفاعا عن إسلاميته. والجميع يرى بالمعايشة سرعة ازدهار الحركات الإسلامية السياسية، والكل ينبغى أن يدرك ماتمليه موازين القوى البشرية.

(٤)

فى حديث الدراسة عن «مسيحيى العرب ومشاكل اليوم»، صورت هذه المشاكل فى مظاهرها وأسبابها. ومن مظاهرها لدى الدراسة، أنها اتخذت شكل هجرة المسيحيين من العراق وسوريا ومصر، وشكل انزوائهم فى السودان. فضلا عن أزمتهم النفسية فى مصر وأزمتهم الحادة فى لبنان.

هنا يلاحظ تركيز الدراسة على ما هو طائفى والتغافل عن المكونات الأخرى فى أية ظاهرة. فالهجرة ليست قاصرة على المسيحيين حتى ترد إلى عامل طائفى. وشمول الهجرة للمسلمين أيضا يوجب البحث عن مكونات أخرى غير المكون الطائفى الدينى. ويبحث عن دلالتها فى الظروف السياسية والاجتماعية العامة، فضلا عن تغلغل أنماط الحضارة الغربية بين متعلمى ومهنيى بلادنا بما يفقدهم المنعة والإدراك المتميز. ويشارك المسلمون والمسيحيون فى ذلك. والجنوب السودانى لا ينزوى بسبب التخالف فى الدين وحده، لأن الفوارق تتعلق باللغة والتكوين الحضارى الاجتماعى أيضا. فوضع المسألة هنا وضع غير سليم ولا مسلم به.

أما عن سبب هذه المشاكل، فإن الدراسة وإن لم تفصح صراحة عن ذلك، إلا أنها أوردت عددا من الظروف والملابسات، وأشارت أن مشاكل المسيحيين تلك قد نشأت معها. وهى الاحتلال الصهيونى لفلسطين. . «واستقلال الأقطار العربية عقب الحرب العالمية الثانية وبعد الهبات الانقلابية الثورية. . . » منذ الخمسينات «ويقظة الحس الإسلامى». ثم ذكرت «وإذا بالمناخ الإيجابى الذى ساد عصر النهضة الذى ساد فى البلاد العربية خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. . . يهدد بالافراط».

ولا نلحظ أن الدراسة أفصحت بشكل حاسم عن «وجه السبب» فى كل من تلك الظروف ـ ومنها الاستقلال ـ التى انتكست «بعصر النهضة». وهل المقصود مثلا بصلة الاستقلال بالمشكلة المسيحية، أن الاستقلال قام على أساس إسلامى. إن الواقع يشير إلى غير ذلك، وقد قامت نظم الاستقلال فى الخمسينات على أساس شبه علمانى. وهل المقصود بالانقلابات الثورية الإشارة إلى صلة بين غياب الديمقراطية وبين مشاكل المسيحيين. إن هذا الفرض مع صحته النسبية لا تصرح به الدراسة. ولم تفرع عليه التفاريع. ويقظة الحس الإسلامى متى حدثت. إن سياق الدراسة يوحى أنها تعاصرت مع الاستقلال والهبات الانقلابية. ولكن الواقع يفيد العكس. لقد تواكبت مع احتدام المشكلة الفلسطينية وبلغت ذروتها فى الأربعينات خاصة. ثم جاءت مرحلة الاستقلال و«الانقلابات» لتمثل مرحلة انحسار للموجة الإسلامية فى الخمسينات، ثم عادت فى السبعينات.

لا يبدو أن الدراسة اهتمت كثيرا بفحص تلك العوامل، وفرزها بما يوضح العلة من المعلول ويقيم العرض على نسق متماسك وواقعى. ذلك أن الدراسة اهتمت بالإفصاح عن «الموقف» أكثر من التتبع للسياق المدروس.

ولذلك لم يظهر واضحا، إلا تقريرها الجازم بإيجابية المناخ الذى ساد فى القرن التاسع عشر ونصف القرن الذى تلاه. وهى ذاتها مرحلة التوغل الغربى فى وطننا. وهى هنا تتسق مع نظرتها إلى حملة نابليون الكبرى وإلى «الأثر الإيجابى» للضغط الأوروبى على الدولة العثمانية، فى تقريرها مساواة المسيحيين بالمسلمين.

وفى هذا الخصوص يمكننا أن نلتقط من الدراسة نفسها ما يفيد دلالة كامنة لم تستخلص ولا ظهرت على السطح، وهى ما قررته الدراسة من وجود حالة نفسية قلقة بين مسيحيى العرب اليوم، ووجود أزمة نفسية لديهم فى مصر وأزمة حادة فى لبنان. وإذا تمشينا مع منهج الدراسة فى «المواكبة» بدلا من «التعليل» لسهل علينا القول بأن تلك الظواهر مرتبطة بالمد الاستعمارى الصهيونى المتوغل فى وطننا، بعد انكسار حركات التحرر الوطنى. ولم تتواكب الأزمات والقلق مع الاستقلال، ولكن مع الهزيمة ومع التوغل الاستعمارى.

(٥)

تشير الدراسة إلى اتجاهين يتجاذبان المسيحية العربية، اتجاه الاغتراب، «حتى

الانفصال»، واتجاه التكامل والتناظم. والاتجاه الأول هو محل الاهتمام إذ بينته الدراسة مطلقا، بينما أوردت الآخر بين عبارتين هما «لا يشمل كل المسيحيين. . .»، «هذه الفئة المسيحية وإن كانت اليوم قلة من جراء الأزمات الراهنة. . .» وبينت الدراسة العوامل المرتبطة بالاتجاه الأول وهى: «الخوف من طغيان الأكثرية العددية»، «الجاذبية الأوروبية»، «العالمية الدينية المسيحية».

وتعقيبا على ما أوردته الدراسة عن العامل الأول، من رفض فكرة المرتبة الأدنى للمواطن المسيحى، وحظر توليه منصبا ما، فإنه مع مشاركة الدراسة فى رفض هذا الأمر لا يظهر لكاتب هذه السطور وجه للربط بين النص فى الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام، وبين التفرقة فى معاملة المواطنين والدراسة تسلم بأن للمسيحى وضعا «يكاد يكون ممتازا» فى البلدان العربية. وهذا الوضع ثابت مع وجود هذا النص لأن الفكر الإسلامى لا ينكر المساواة فى الأساس.

أما حرص الدساتير على إثبات إسلامية دين الدولة، وهو حرص ينجم عن مطلب شعبى قوى، فأساسه ـ فيما يبدو لكاتب هذه السطور ـ أن دساتيرنا جرت فى بيان الهوية السياسية، والاجتماعية، على إثبات ما يحتاج إلى تأكيد من جوانب هذ الهوية، فهى تثبت أن الدولة «مستقلة» عندما يكون الاستقلال مزعزعا يحتاج إلى تأكيد، وتسقط هذا الوصف عندما يتثبت الاستقلال فى الواقع مؤكدة وصفا آخر كالاشتراكية. وتلك ملاحظة تتراءى مثلا من مطالعة الدساتير المصرية منذ ١٩٢٣. وفى ضوئها يظهر أن إسلامية الدولة كنص دستورى، إنما ورد عندما طغت العلمانية والفكر الوافد مما زعزع الثوابت فى مجتمعنا، وبما استشعر منه المسلم الخطر على إسلاميته. فطلاب هذا النص يطلبونه فى مواجهة الهجمة الحضارية والفكرية الغربية، وليس فى مواجهة المسيحيين من المواطنين.

وأما الجاذبية الأوروبية، فلا يظهر وجه «مسيحى» لهذا العامل. لأن هذه الجاذبية كعامل متميز عن العامل الثالث، هى جاذبية لاتقتصر على المسيحى العربى، ولا يفوق الاهتمام بها من المسيحيين إلا الاهتمام بها من المسلمين. ممن تجمعهم معا صفة التغريب الثقافى والحضارى. وما أحرى تلك الجاذبية أن تفيد فى البناء القومى للجماعة السياسية، فلا تكون عاملا من عوامل «الانفصال» على أساس دينى.

وأما الدعوة المسيحية العالمية، كدعوة لولاء سياسى مسيحى عالمى، فهى دعوة يتعين بغير مساومة الوقوف فى مواجهتها، لأن الدعوة الطائفية الصرف التى ترفض

الانتماء القومى، إنما تقابل بإحدى وسيلتين، إما فرض الانتماء القومى عليها من الإقرار بالمساواة والمشاركة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، وإما بحق الأغلبية ـ وفقا للتصنيف الدينى السياسى عينه ـ حقها فى أن تفرض هيمنتها، بحسبانها الأغلبية ذات الحق المشروع فى التقرير والتنفيذ.

والدعوة المسيحية العالمية، تستخدمها الدول الأقوى ممن تدين شعوبها بالمسيحية، ولكن هذه الدول عينها دول قومية لا تستخدم هذه الدعوة كانتماء سياسى لشعوبها. ولكنها تحييها كصلة بينها وبين الأقليات فى مثل بلادنا لتشيع الفرقة والضغائن عندنا. فى حين أن الدعوة الإسلامية العالمية قد يكون لها مبرر أخلاقى وسياسى مقبول. لأنها تستند إلى غالبية بحيث لا تشكل ولا تفيد دعوة انفصال، ولأنها تنجم بين شعوب بلاد مقهورة مغلوبة تجهد لنزع نير الاستعمار عن أعناقها.

إن خوف المسيحى من طغيان الأكثرية العددية المسلمة، فكرة مصدرها تصنيف سياسى أساسه الدين وليس قضايا السياسة. فالخوف هنا مصدره نفى الانتماء القومى، حيث يشيع ذوو الأديان بين التيارات المعبرة عن المصالح السياسية والاجتماعية المختلفة. وحتى إذا قدر بقاء النظر إلى أكثرية دينية وأقلية دينية فماذا تفعل الأغلبية فى أغلبيتها لتبدد خوف الأقلية. هل يطلب منها الخروج عن معتقدها. وهل من الممكن عمليا. أو من الإنصاف، أن يفرض عليها ذلك. وما هى القوى الفارضة على الأغلبية الدينية لصالح الأقلية الدينية أتأتى هذه القوة من «المسيحية العالمية».

لانرى وجها لجحود حق المواطن فى المساواة التامة وفى المشاركة الكاملة فى شئون وطنه. ولكنه فى الوقت عينه، نجحد أى مطلب لأى مواطن فيما يزيد على المساواة، ولا يملك مواطن أن يعطى أو يضمن أو يرضى لغيره بأكثر منها. باسم تفريغ الخوف من طغيان الأكثرية.

(٦)

تعرضت الدراسة من بعد، للإسلام وقضايا العصر. وضربت عديدا من الأمثلة لما عساه يكون دور الإسلام فى المستقبل المرتقب. أهو دور خير أو شرير. وقالت إن جوابا حاسما لم يعط حول هذه التساؤلات المتشابكة. وأشارت فيما ضربت من أمثلة إلى ما يفيد أمرين:

أولهما، اضطراب ما يسمى بالفكر الإسلامى، وتضاربه واختلاطه. ووضعت كل ذلك ركاما فوق ركام. دون سعى بالحس التاريخى والاجتماعى، إلى تصنيف التيارات والاتجاهات وإلى ملاحظة الجدل بينها وحساب مدى النمو والضمور فى كل اتجاه ضربت المثل بالنتف من المقولات، ووضعت أمزاقا شلوا على شلوا ولا يتسع المجال لإعادة ترتيب جزئيات الصورة تلك. وقد سبقت الإشارة إلى أن الدراسة موضوع هذا التعقيب، قصرت اهتمامها على إثبات موقف فكرى ورؤية ذاتية. ولكن هذا الذى رأته الدراسة أشلاء واختلاطا، نراه نحن نسقا فكريا وجدلا بين تيارات، وحركة تمثل التنامى فى جانب والضمور فى جانب. وكل ذلك يفيد فى السياقين الاجتماعى والسياسى معانى ومقاصد، يمكن استخلاصها.

ويمكن بالأسلوب نفسه الذى اتبعته الدراسة رفض الفكر الغربى برمته، والتشنيع عليه، لأنه يشمل الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية والديمقراطية والنازية والمادية والوضعية والوجودية.. إلخ. وما أسهل أن نهيل الشىء على الشىء، ثم لا نرى إلا غبارا.

والأمر الثانى الذى صورته الدراسة، هو عجز الفكر الإسلامى عن النهوض بعبء التصدى لمشاكل الواقع. وضربت لذلك المثل من قضية المرأة والمساواة والتشريع الجنائى والصيام. ويهم هذا التعقيب أن يعلق على نقطتين هنا، الأولى ما تراه الدراسة متناقضا بين النص الدستورى على إسلامية دين الدولة، وبين النص الدستورى على المساواة بين المواطنين. وقد سبقت الإشارة إلى هذه النقطة. والدراسة نفسها أوضحت أن الدستور العربى الوحيد الذى لم يتضمن نصا على الإسلامية هو ذاته دستور الدولة ذات النظام الطائفى، وهى لبنان.

والنقطة الثانية، تتعلق بالتشريع الجنائى الإسلامى الذى يشمل حدودا تقضى بالعقاب البدنى، وما يتعين إثباته هنا، أن هذه النقطة لا تصلح جدلا بين إسلام ومسيحية لأن كثيرا من الشرائع التى طبقت فى مجتمعات مسيحية، وقبلها الضمير المسيحى فى بعض حقبه، كانت تتضمن عقوبات الإيذاء البدنى؛ التى تصل إلى حد قطع الأنف وبتر اليد والحرق. ونخلص من ذلك أن ليس لمسيحى أن يحتج بمسيحيته فى رفض الحدود.

ومن ناحية أخرى فإن الشريعة الإسلامية ليست مجرد الحدود. إنها أحكام وفقه ومعاملات. وهى واحدة من التيارات الفقهية العالمية المعترف بها. ويضعها غير المسلمين من رجال القانون جنبا إلى جنب مع التيارات الجرمانية واللاتينية والسكسونية. ولكننا اعتدنا أن يمارس التشنيع على الشريعة ككل بمسألة الحدود هذه. فيوضع الداعى للشريعة فى اختيار صعب، إما أن ينكر نصا أو يحق عليه القول بالعنف والفظاظة. والداعى للإسلام لن يتنازل عن إيمانه تحت وطأة هذا الذى يعتبره ابتزازا. ولكنه فى اختياره النص إنما يكون قد وقع فى شرك منصوب له، وهو قصر المجادلة فى شأن الشريعةعلى الحدود وحدها. دون بيان ما هية الشريعة فى عمومها.

إن هذا الإسلوب فى الجدل لن يحل مشكلة، ولن يؤدى إلا إلى تصاعد الاستقطاب وتعميق الخلف. إنه ليس جدلا ولا حوارا ولكنه خلف وتضاد وتقطيع لسبل التفاهم. ونحن نريد أن نحل ونمزج ونوحد، نريد البناء لا الانشقاق.

(٧)

ثم يأتى حديث الدراسة عن العلمانية، فتعيب على ربط الدين بالدولة أن يستغل الدين لصالح الحكام، وأن تتنازع الفرق الدينية، ويقوم الصراع بين الحاكم وبين الطامعين فى الحكم من أعوانه أو رعيته. وهنا نلمح فكرتين متعارضتين تعيب بهما الدراسة هذا الربط، هما احتكار الحاكم للدين، وظهور الصراع باسم الدين. والصراع هنا يعنى المعارضة فى صورها المختلفة. ولا يتأتى احتكار الحاكم لعقيدة ما ما دامت المعارضة تملكها. ومع ذلك فإن من تيارات الفكر الدينى السياسى من ينكر المطالبة بحكومة دينية. ومن جهة أخرى فإن استغلال الحكام لأى مذهب سياسى استغلال قائم، وماأكثر ما استغلت الديمقراطية والاشتراكية فى هذا الصدد. ونحن لا نعيب على الديمقراطية أو الاشتراكية إمكان استغلال الحكومات لهما على غير الحقيقة، وإنما نطالب بالتطبيق الحق لكل منهما. وهكذا نصنع مع الإسلام.

إن ما يمكن إثارته بحق هو مبدأ المساواة وضمان تحقيقه الأمثل. وإذا انتهينا إلى تقرير هذا الحق كاملا غير منقوص، فليس وراءه فى صدد العلاقة بين ذوى الأديان المختلفة مطلب. إنما تجرى التيارات المعبرة عن المصالح المختلفة على رسلها. وإن الاجتهاد فى تقرير المساواة له جدواه فى ضمانها، عندما تصير المساواة التزاما مستمدا من العقيدة، وليست مجرد مبدأ تقرر بنفى العقيدة.

أما العلمانية فى ذاتها، فقد أشرت فى دراستى إلى بعض جوانبها بما لا حاجة معه للتكرار.

* * *

خلاصة الدراسة أن الإسلام غير كفء، وأن المسيحيين خائفون. ونحن نعارض الزعم الأول، ونستجيب للقول الثانى بالإقرار وبالدعوة وبالجهاد للمساواة التامة والمشاركة الكاملة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة. ونجتهد فى هذا الأمر وندعو التيارات السياسية الإسلامية أن تكمل اجتهادها بشأنه، بالجدل والحوار البناء.

ولكن الدراسة تستبعد كل ذلك، وتبشر بثقافة بشرية مشتركة وثقافة إنسانية كلية. وبنظرة ترى فى الاستقلال الوطنى «تقسيما جغرافيا فحسب». ونحن بطبيعة الحال إنسانيون، ولكننا مضطهدون مغزوون مقتحمون فى ديارنا. وإنسانية المضطهد أن يتحرر، وأن يتميز ويتحيز ويتجمع لينتفض. ولا تتأتى إنسانية الإنسان قط فى أن يذوب فى مضطهديه، وأن يفقد مقوماته وذاتياته.

إن الخلف الحقيقى بين هذه الدراسة وبين هذا التعقيب، أن الأولى تضع العلاقة بين مسلمى العرب ومسيحييهم فى مواجهة بعضهم بعضا. بينما التعقيب يضعهما معا فى مواجهة الاستعمار والصهيونية والقمع الدولى. ولو أدخلت الدراسة هذا الاعتبار فى حسابها بحجمه الحقيقى، لتداعى لها من المواقف الفكرية السياسية ما يلتم به الشمل.

إننى مغرم بالتفهم للسياق الداخلى للرأى المعارض. وقد حاولت جاهدا أن أفعل فى قراءتى لهذه الدراسة. ولكنى مع قرب نهايتها جفلت خارجا. لأنها تقف على أرض لا أستطيع أن آتى مواردها. وقد ضاقت بى فلم تقبل وجودى فى ساحتها. ولم ينفسح لى منها إلا أسطر محدودة، لا تكفى لى متنفسا. لأنى من واد، وهى من واد. وعندما تصل الدراسة إلى فكرة أن الاستقلال الوطنى مجرد تقسيم جغرافى، يكون قد استقام لها منطقهاوتكاملت كلياتها وفروعها. وتكون بهذا القدر قد تقطعت الأوصال بينها وبين هذا التعقيب.

إن صاحب هذا التعقيب ليذكر فى وضوح، ودون أن تفزعه الكلمات، ولا أن تستدرجه الألفاظ، أن الإنسانية المنشودة هى إنسانية المساواة بين المواطنين فى كل أمة، وبين الأمم كافة. وهى إنسانية الإحياء الحضارى لذوى الحضارات فى العالم

أجمع . وانسانية الاستقلال والسيطرة على الذات . فإذا ضربت علينا ألوان من «الإنسانية» تبنى على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة ، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى . وإذا كان التطور يرفضنى كجماعة ، فلست من أنصار التطور . وإذا كان التقدم ينفينى ويسحقنى كجماعة ، فإنى إذا لمن الراجعين .

ما حاجتى لأن أقدم نفسى وقومى ووطنى وتاريخى وثقافتى ، أقدم ذلك كله وقودا يستدفىء به سادة العالم وتابعوهم . ألا يكفيهم البترول مصدرا للدفء .



الاطار التاريخى الحديث
موضوع الأقباط والوحدة العربية[1]

الملاحظة التى أحاول إثارتها هنا، أن كلا من التحول إلى التوجه القومى فى الإطار المصرى، ثم فى الإطار العربى، قدجرى فى الأساس كحركة ونشاط أكثر مما جرى كدعوة فكرية عن القومية، وإن كان ثمة عاملان أساسيان ينشطان هذا التوجه، وهما حقوق الجماعة والأمن القومى. وإن صحت هذه الملاحظة فإن لها أهميتها فى موضوع هذه االندوة عن الأقباط والوحدة العربية ويمكن صياغة هذه الملاحظة باستطلاع حركة التاريخ المصرى فى مرحلتين، مرحلة بناء دولة محمد على التى أفادت فى المدى الطويل نسبيا إنسلاخ مصر عن السلطنة العثمانية، ومرحلة التوجه العربى لمصر فى الثلث الثانى من القرن العشرين.

(١)

ويبدو من مطالعة التاريخ المصرى فى القرن التاسع عشر، أن كان ثمة تلازم تاريخي بين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على، وبين بداية تكوين الوطنية المصرية فى هذا العصر، فالدولة المصرية هى المؤسسة القومية التى قام على أكتافها بناء الجامعة المصرية. وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الوحيد تقريبا الذى رعى هذه الجامعة ونما بها. وكان بناء الجيش هو حجر الزاوية فى هذا التكوين.

لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية. إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق، وفى أحشائهما ولدت المصرية والحداثة. فجاء هذا التنظيم المصرى سابقا على الوعى بالمصرية، وقد دفع إلى هذا التنظيم مشروع سياسى كبير جرى على يدى محمد على.

كان أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش، وبه بدأت عملية بناء مصر الحديثة

---

(١) نشرت فى مجلة المستقبل العربى فى العدد رقم ٣٠ فى أغسطس سنة ١٩٨١.

دولةومجتمعا. وقد ظل خمس عشرة سنة منذ ١٨٠٥ يستخدم جنوده من أخلاط الأجناس العثمانية ثم تكشف له استحالة تجديد الجيش ما بقى جنده القدامى. فأقدم فى ١٨٢٠ على المخاطرة التى كان يتهيبها من قبل. «أنفذ الفكرة التى تخامره ولا يجرؤ عليها. فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين»[1]. جاء قراره الأول بالتجنيد الإجبارى للمصريين يمثل انعطافا تاريخيا عظيم الخطر فى بناء مصر الحديثة، إذ بدأت به أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية فى مصر.

ولم يكن قرار التجنيد الإجبارى مجرد قرار يصدر من الوالى ظلما أو عدلا، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى به مجموعة من الآثار: به وجب على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب المحكوم كله، وإن تغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير نفسه. وهنا يظهر إنجاز حقيقى لمحمد على كحاكم عبقرى، لم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندى مخلوعا من بيئته فى بلاد القوقاز والشركس أو الروملى، وبين اقتناصه من قرى مصر، ليظل مربوط الأواصر بالجماعة وعلاقاتها الاجتماعية والإنتاجية.

لم يكن للمؤسسة العسكرية فى زمان الحكم المملوكى العثمانى، أدنى علاقة عضوية بالشعب. ثم أتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التى تمثل ركيزة الحكم وبدأ الجيش ينطبع بالطابع المصرى. وإذا كان الحاكم من قبل قد اعتاد أن يتعالى على محكوميه مستغنيا عن الاتصال العضوى بهم، فلم يكن بعد التجنيد منهم، بقادر على الاستغناء عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه وقواه الضاربة، والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما، ويشمل أفرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة.

حقيقة لم يسر تمصير الجيش إلى نهاية الشوط. فوقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات، وبقيت القيادات التى تحوط محمد على محصورة فى رهطه من الأتراك وفى ذوى الأصول المملوكية الذين كان استصفاهم بعد تغلبه على زعماء المماليك فى بدايات حكمه[2].

---

(١) انظر عمر طوسون. الجيش المصرى البحرى والبرى. ص ٤ ـ ٥ و٣٨ ـ ٣٩. وعبد الرحمن زكى التاريخ الحربى لعصر محمد على الكبير (القاهرة دار المعارف، ١٩٥٠). ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) طوسون. المصدر نفسه. ص ٤٦ ـ ٤٧: وانظر انطوان بارتلامى كلوت بك. لمحة عامة إلى تاريخ مصر تعريب محمد مسعود (مصر. مطبعة أبى الهول،[د.ت.]، ج ٢، ص ١٨٠.

على أن القاعدة العسكرية العريضة فى أسفل الهرم التنظيمى للجيش والدولة، ما لبثت مع توالى الأعوام أن نمت منها عناصر تشق طريقها إلى الوظائف العليا. وبلغ بعض المصريين فى نهايات حكم الباشا وظائف اليوزباشي في الجيش والمأمور فى الإدارة. ثم زاد ضغطهم مع توالى السنين فى عهد خلفاء محمد على، وكان من المصريين أفراد فى بعثات محمد على عادوا ليشقوا الطريق أمام المصريين فى الوظائف الأعلى.

وإذا نظر إلى دولة محمد على بوظيفتيها العسكرية والمدنية، أمكن ملاحظة أنها كانت تتكون من أتراك ومماليك فى القمة، وأوروبيين يعملون خبراء فى بناء الأجهزة الحديثة، ومصريين فى قاعدة جهاز الدولة الضارب. واستخدام محمد على هذه العناصر جميعا بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبن مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية.

ولم يكن من المستطاع أن تجتمع هذه العناصر جميعا في مؤسسة واحدة للحكم، بغير أن يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك، ولم يكن ثمة جامع يفعل ذلك إلا جامع الإسلام. وهو جامع وجد من قبل، وبقى حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على، بقى ذا فاعلية فيما تتطلبه دولته من جامع.

ولكن تمثلت مشكلة محمد على مع هذا الجامع فى أمرين، أولهما أن جامع الإسلام من شأنه أن يضم عناصر يتوزع ولاؤها السياسى بينه وبين الباب العالى فى تركيا، وثانيهما أنه لا يكفل الاستفادة الكاملة من الخبرات التى وجدها الوالى لازمة لإدارة دولته وتحقيق مشروعيته، ومنها خبرات الأوروبيين المسيحين. ومن جهة أخرى، كان المسلك السياسى لمحمد على، وطموحه إلى إرث دولة الخلافة، كان ذلك يعنى إظهاره فى مظهر التحرر والعصيان فى إطار الجامع الإسلامى. لذلك تمثل فى مبدأ الجامعة الإسلامية إشكال لم يستطع نظام محمد على أن يحله. فهو جامع يشكل قوة تماسك لدولته فى مصر، ولكنه يضيق عما أراد رصده من خبرات غير المسلمين في دولته، ويربطه بدولة الخلافة من جهة أخرى.

وقد حل محمد على هذا المشكل بمنهجه الذرائعى. فاعتمد على الحركتين السياسية والاجتماعية دون أن يشجع فكرا سياسيا ما، وخاصة الفكر الخاص بالجامعة السياسية. ولا يلحظ أن دولة محمد على رجحت فى ميدان الفكر السياسى مفهوما خاصا بها، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكرا يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم إنجازها الحضارى الكبير.

والمهم من ذلك كله، أن عملية التمصير سبقت ظهور الفكر القومى كمفهوم للجامع السياسى للمصريين. وإن بدا ذلك بدخول «أولاد العرب» من المصريين فى الجيش ونما بتصعيدهم فيه، وبدأ فى ظروف تخلخل الفكر السياسى على عهد هذا الوالى. وفى سياق هذه الحركة بدأ دخول القبط فى الوظائف المختلفة. استند إليهم الوالى أولا فى المهنتين التقليديتين لهم. وهما مهنتا الصيرفة والدلالة، أى جمع الضرائب وتقسيم الأراضى [1]. ولم يلحظ أن كان لهم حظ فى جيشه. ولا فى بعثاته الأولى. ولا يظهر سبب دينى لدى محمد على فى هذا الغياب القبطى فى البداية عن البعثات والجندية. فقد شملت البعثات مسيحيين من غير الأقباط، وكان بالجيش خبراء ومشرفون من الأوروبيين [2].

على أنه فى سياق حركة التمصير، جاء دخول الأقباط فى الوظائف العامة، ولكن جاء هذا الدخول بتدرج أبطأ. كان الوجود المصرى يبدأ «بأولاد العرب» ثم يلحقهم القبط. وإن النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديوى إسماعيل فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر، ليظهر أن التناسب كان طرديا بين ظهور أولاد العرب فى جهاز الدولة وتصعيدهم فيه، وبين ظهور القبط ونموهم. ويفسر ذلك الجامع المصرى بين المسلمين والقبط، كما أن بطء التدرج القبطى، يفسره أن عملية التمصير كانت تجرى فى إطار من مفهوم الجامعة الإسلامية العثمانية. وقد كلف الأقباط بالتجنيد على عهد سعيد باشا ودخلوا القضاء والمجالس النيابية على عهد إسماعيل [3].

---

(١) انظر: كامل صلاح نخلة. سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسى الإسكندرى (القاهرة: ١٩٥٤). الحلقة الخامسة، ص ١١٧ ـ ١٢٠ و ١٦٣ ـ ١٧٥: إيزيس حبيت المصرى. قصة الكنيسة القبطية (القاهرة: مطبعة الكرنك. ١٩٧٥). ج ٤ ١٥١٧ ـ ١٨٧٠. ص ٢٦٤ ـ ٢٩٣. رمزى تادرس. الأقباط فى القرن العشرين [القاهرة] جريدة مصر، ١٩١٠ـ ١٩١١، ج ٣، ص ٨٠ ـ ٨١. ومحمد فؤاد شكرى وآخرون بناء دولة ـ مصر محمد على (مصر دار الفكر العربى ١٩٤٨) ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩، من تقرير جون بورنج.

(٢) انظر عمر طوسون البعثات العلمية فى عهد محمد على ثم فى عهدى عباس الأول وسعيد، الإسكندرية مطبعة صلاح الدين. ١٩٣٤، ص٣٥.

(٣) انظر أمين سامى. تقويم النيل. وأسماء من تولوا أمر مصر ومدة حكمهم عليها وملاحظات تاريخية عن أحوال الخلافة العامة وشؤون مصر الخاصة عن المدة المنحصرة بين السنة الأولى وسنة ١٣٣٣هـ (٦٢٢ ـ ١٩١٥م) (القاهرة: المطبعة الأميرية. ١٩١٦م ـ ١٣٣٤ هـ). ج١. القسم الثالث. ص ٢٧٣. عصر عباس حلمى باشا الأول ومحمد سعيد باشا.

بهذا المنطلق، نمت الجامعة القومية فى مصر بغير عراك حقيقى مع العقيدة الإسلامية. والباحث فى تاريخ هذه المرحلة يرجح لديه الظن بأن الفكر الإسلامى وقتها قد وسع المفهوم القومى ولم يضق به، ولعل الإشارة الموجزة إلى فكر رفاعة رافع الطهطاوى تفيد فى هذا الأمر. ولم يكن هذا المفكر المصرى القدير مسرفا فى الحماس والتهور فيما يدلى به من قول، إنما كان ينتقى أفكاره إنتقاء متجانسا مع ظروف الواقع، ومع اعتبارات التقبل العام. مركزا على ما يراه إيجابيا ونافعا فى هذا الاطار الممتد المتحرك. وهو إن كان أشار فى «تلخيص الابريز...» إلى النبضات الأولى للمصرية فإنه لما أخرج «مناهج الأدب» بعد أكثر من ثلاثين عاما (١٨٦٩) تحدث عن هذا الأمر باهتمام كبير، وبذل من عقله وذكائه ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيرا دينيا. وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى، وهو يؤكد فى الدين على أمرين، كونه «ملاك العدل والإحسان»، أى فكرة المساواة، وكونه أساس الأخوة، سواء الأخوة الدينية أو الأخوة الوطنية. وهو يشير إلى «رخصة تدين أهل الكتاب بدينهم.... وكل مسلم يحفظ العهد، لأن العهد فى الحقيقة إنما هو لله....». ثم يشير إلى الوحدة الوطنية التى تقوم على أساس من وحدة اللسان و«الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة فهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة...»، «إن الشريعة والسياسة سوت بينهم وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد» وأن انقياد الوطنى «لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية»[1]... ويبدو أن ما عليه مدار الرأى عند رفاعة فى هذا الموضوع، هو النظر إلى الوطن بمراعاة المساواة بين المواطنين وفكرة المساواة فى الواجبات والمزايا هى حجر الزاوية فى مفهوم الجامعة السياسية.

---

(١) انظر: رفاعة رافع الطهطاوى. مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية (القاهرة ١٩١٢). ص ٦ـ٧، ٦٤، ٩٨، ٩٩، ١٨٥ ـ ١٨٦، ٤٠٥ ـ ٤٠٦. والطهطاوى. المرشد الأمين للبنات، والبنين، ط١ (القاهرة: ١٨٧٢).

ومع الثورة العرابية ظهر «مصر للمصريين» كشعار سياسى يعبر عن الجامعة الوطنية، وعن طرحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بنوه من أبناء مصر الذين وقفوا فى وجه حكم الخديوى المستبد، وفى وجه النفوذ الغربى الأوروبى المقتحم لأرض الوطن الطامع فى استعماره.

«مصر للمصريين» شعار ظهر مع ظهور مفهوم المواطنية أو «أخوة الوطن» على ما جرى على لسان الطهطاوى. وعندما شكل الحزب الوطنى الأهلى فى ١٨٧٩ عشية الثورة العرابية، حرص فى البند الخامس من برنامجه على أن «جميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب. فإنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية...»[1] وبهذا كان شعار مصر للمصريين، شعار المساواة بين المصريين وإن اختلفت أديانهم، بجامع الأخوة فى الوطن، وإن فكرة الجامعة الوطنية بدت فى عقول هذا الجيل من صانعى التاريخ المصرى الحديث، بدت بمعنى تطبيقى محدد، هو المساواة بين المواطنين.

ويمكن ملاحظة أن الجهد الغالب لقادة الرأى والساسة من المصلحين فى مصر، لم يكن ينصرف إلى تحبيذ أو عدم تحبيذ مفهوم نظرى مجرد للجامعة السياسية أو رابطة الانتماء فى الجماعة. إنما كان يصرف همه الغالب فى المشكل التطبيقى ويحاول أن يضع له الحلول النظرية والعملية.

(٢)

وعلى مدى القرن التاسع عشر، لا يبدو أن «المصرية» ظهرت كانفصال عن الجامعة الأشمل، إنما ضربت عليها العزلة ضربا من قبل الدول الكبرى وقتها مما ظهر فى معاهدة لندن ١٨٤٠. والنمو المصرى فى جهاز الدولة على يدى نظام محمد على لم يكن يتناقض مع الانتماء المصرى الأشمل عبر ذلك القرن.

---

(١) الفرد سكاون بلنت. التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر. تعريب صحيفة البلاغ ([القاهرة] مطبعة البلاغ الأسبوعى [١٩٢٩]. ص. ص ٤٤٠).

ومع تغلغل النفوذ الاستعماري ومع الاحتلال البريطاني لمصر، قامت حركة التحرر المصرية منذ ثورة عرابي، قامت ببلورة الجامعة السياسية المصرية كجامعة كفاح ضد الاحتلال الأجنبي ومن أجل التحرر، ولم يظهر الوجه الانعزالي للمصرية إلا على يدي حزب الأمة في مفتتح القرن العشرين، ونحن شعوب تنهض جماعتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار، وحركات التحرر فيها هي ذاتها حركات الإحياء القومي. كما تبلورت الجامعة المصرية في مواجهة الاحتلال البريطاني، فإن الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين، وما تعنيه من تهديد للأمن القومي للمصريين، كانتا العنصر الفعال في التوجه العربي لمصر.

ومنذ الثلاثينات من القرن العشرين، بدأت عملية أيلولة الحركة المصرية إلى الانتماء العربي الأشمل. وكلتا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التي تستند إلى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافي. وكلتاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية في كل، واختلاف النطاق بينهما لا يمس الجامعية السياسية للمسلمين والأقباط. لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية، ولا أن المواطن ضاق حرجا باجتماعهما في صدره، ولا أن صراعا يؤبه له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن. ولم يكن نمو الانتماء العربي يحدث انتقاصا من المصرية ولو كان الشعور بهذا الانتماء يستدعي إعادة تصنيف المصريين بما يحسر وصف المواطنة عن بعضهم. وقد سبقت الإشارة إلى أن المصرية بدت أساسا في صيغ فكرية ملموسة، تتعلق بالمساواة بين المصريين وبمكافحة النفوذ الأجنبي.

ثمة عنصر أساسي يكشف عنه التاريخ الحديث، بالنسبة لنمو التوجه السياسي العربي لمصر، وهو اطراد نموه مع مقتضيات الأمن القومي، الذي تمثل أقصى ما تمثل في الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. ويؤكد التاريخ من بدايته المعروفة، أن مقتضيات الأمن المصري والعربي واحدة، وأن المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة، ذات أمن واحد ومصير واحد إزاء الغزو

الخـــارجى[1]. وفى العصر الحديث، كـان من أكثـر من وعى هذا الأمر، الدول الأوروبية الطامعة فى البلاد العربية خاصة، وفى أرض الخلافة العثمانية عامة. وتكالبت جميعها على محمد على عندما شارف مشروعه الكبير أن يتحقق. وأثبتت انتصارها عليه بمعاهدة ١٨٤٠ التى عزلت مصر وحبستها داخل حدودها الإقليمية. فكانت هذه المعاهدة مع ضرب النظام الاقتصادى لمحمد على واستباحة مصر اقتصاديا، ؛كانا هما الممهدين الطبيعيين لوقوع مصر فريسة الأطماع الأوروبية فى السنوات التالية. ولم تكن الفكرة العربية ظاهرة فى القرن التاسع عشر بل كانت ذائبة فى الوعاء الفسيح للجامعة الإسلامية.

ورغم عزلة مصر ورغم ظهور الحركة المصرية، بقى نوع من التطلع المصرى للخلافة، يحمله غالب المطالبين باستقلالهم. وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة ورشدها، بل كان يعكس النزوع إلى انتماء مصرى أشمل هو الحقيق بكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه. وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد.

إن النزوع المصرى إلى الوحدة، كان يتجه إلى حيث مصدر الخطر على استقلال مصر. ومصر على الدوام يأتيها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين، أو من الجنوب حيث ترد إليها مياه النيل. ومع بدايات القرن العشرين تركز على مصر فى الجنوب بسبب سيطرة الإنجليز على السودان منذ ١٨٩٩. ومن هنا ظهرت «المسألة السودانية» فى الحركة الوطنية المصرية، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية[2]، قبل أن تظهر «المسألة الفلسطينية» فى إطار تلك الحركة. وفى تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية أيضا، وبحث الاستعمار البريطانى عن دور تقوم به فى خدمته، سواء للسيطرة على مصر أو على المنطقة العربية عامة.

---

(١) خيرى عزيز. . «العالم العربى والأمن القومى المصرى». الفكر العربى. السنة ١، العدد ٤/ ٥ (١٥/ أيلول/ سبتمبر ـ ١٥ تشرين الثانى/ نوفمبر ١٩٧٨).

(٢) انظر: طارق البشرى، سعد زغلول يفاوض الاستعمار (دراسة المفاوضات المصرية البريطانية ١٩٢٠ ـ ١٩٢٤) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧). الفصل الخاص بالسودان.

وقد قامت ثورة ١٩١٩ فى مصر تحت شعار الجامعة المصرية المحدودة. على أن الجدير بالنظر أن هذه الجامعة المحدودة لم تستبعد مبدأ الانتماء الأشمل عند نظرها إلى السودان، باعتبار أن استقلال السودان وتأمينه هما من متممات استقلال مصر وضمان أمنها القومى. وإذا كانت الصياغات النظرية للوحده بين مصر والسودان، قد اضطربت على أيدى الوطنيين المصريين، فقد دل نظرهم ومسلكهم على أنهم طلاب استقلال وطنى فى إطار جامعة ممتدة غير مانعة ـ ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس محصورا فى حدودها الإقليمية[١].

وإذا كانت السنوات العشرون السابقة على الحرب العالمية الأولى هى سنوات التطور بالنسبة لمفهوم القومية المصرية، التى شاهدنا شبابها فى ١٩١٩، فقد كانت مرحلة الثلاثينات و الأربعينيات هى مرحلة التطور لمفهوم القومية العربية. وللجامعة الأشمل التى تستوعب انتماء المصريين. وهذه هى الجامعة التى شبت أمام ناظرينا فى الخمسينات والستينات.

فى السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى، كان الحوار دائرا بين الاستقرار فى إطار الجامعة الإسلامية التى تشخصها دولة الخلافة العثمانية، ، وبين انبثاق الوجود المصرى بجامعة محدودة. وتغلبت الجامعة المصرية، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطنى متميزة ضد الاحتلال البريطانى، ولأن الجامعة الإسلامية ممثلة فى دولة الخلافة، كانت تتهاوى مقومات بقائها، وكانت عاجزة عن احتضان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى عامة. واحتضنت الجامعة المصرية حركة تحرر وطنى استطاعت فى ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطانى لمصر فى ظروف صعبة. فلما بدأ يتكشف الخطر الصهيونى فى فلسطين خلال الثلاثينيات، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت، انطرح من جديد الحوار حول هوية مصر.

جاء الخطر على الأمن المصرى من فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى. وهو يأتى من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة

---

(١) البشرى، مصر فى إطار الحركة العربية. المستقبل العربى. السنة ١. العدد ٢ يوليه ١٩٧٨.

القومية، وحركة يهودية متعصبة تستثير النزعة الإسلامية. ونما في مصر اتجاهان، الأول ينادى بالجامعة الإسلامية، والثانى يتطور نحو الجامعة العربية. وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين فى الوقت نفسه، بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل الظلال الدينية والعكس صحيح [1]. كلتا الدعوتين تتفق - على درجات مختلفة من الوعى - فى السعى لانتماء سياسى أشمل لمصر، وفى التنقيب عن جامع سياسى يربط بين مصر وأرض الخطر فلسطين.

لقد كان «الخطر السودانى»، هو أول تحد للجامعة المصرية الضيقة. وحاولت الوطنية التصدى له بمفهوم غير محدد ولكنه نافع عن وحدة وادى النيل، وعززت هذا المفهوم تارة «بحق الفتح» وهو مفهوم غريب، وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافى قاصر، فضلا عن أن مصر والسوادن لا تختصان به دون أوغندا وأثيوبيا. وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد، وهو مفهوم قومى أو دينى لا تختص به مصر والسوادن كما لا يخفى.

فلما بدأ يظهر الخطر الثانى فى فلسطين، بدأ يتفتق الوعى المصرى لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية، وبين مصر وفلسطين لا يرد «حق الفتح» الغريب، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية. فليس إلا الدين وحده كجامع سياسى، أو اللغة والتاريخ والتراث والأرض. . . ألخ كجامع سياسى. أى لم يبق إلا الجامعة الدينية الإسلامية، أو الجامعة القومية العربية. وقد تلاقيا واختلطا كثيرا. والمهم أن الوعى المصرى تفتق عن أن الحفاظ على المصرية لا تكفله الجامعة المصرية وحدها، وإن درء الخطر عنها لا يكفله إلا الانتماء إلى جامعة سياسية أعم[1].

إن هذا يشكل واحدا من أسباب الظهور السياسى للحركة الإسلامية فى الثلاثينيات

(١) انظر: البشرى، الحركة السياسية فى مصر. ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (القاهرة الهيئة العامة للكتاب)، الفصل الخاص بفلسطين.

(٢) انظر بشىء من التفصيل، البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ص ٢٤١ - ٢٤٨. الشهيد أحمد ماهر، صفحات من كتاب المجد والخلود وآيات من بيانات الشهيد العظيم ومقالاته وخطبه وآرائه السياسية و الاجتماعية ومواقفه الوطنية. تصنيف محمد إبراهيم أبو رداع ط١. القاهرة مطبعة كرارة ص٩٢. و مطبعة مجلس الشيوخ جلسة ٢٠ يوليه ١٩٣٧.

على يد جماعة الإخوان المسلمين، وإذا كانت الجماعة نادت ـ قولا واحدا ـ بالجامعة الإسلامية. فإننا نكاد نلمح أن الجامعة الإسلامية على أيدى الإخوان، كانت موجهة فى الأساس ضد (القومية المصرية). ولم تشتبك فى عراك حقيقى ـ فى الثلاثينيات والأربعينيات خاصة ـ مع الفكرة العربية. وهنا يظهر أن النزوع للانتماء الأعم لمصر كان ينطرح فى صورة حركة توحيد أو توجه أكثر منه فى صورة دعوة نظرية مجردة للفكرة القومية. لذلك فإن الإخوان بخصامهم العنيد للمفهوم القومى النظرى، اتسعت نظرتهم إلى حد ما للتوجه العملى المصرى للعروبة فى صور جامعة للدول العربية أو تحالف أو توحيد. وعرف فى الوقت نفسه اتجاه عربى واضح لحزب مصر الفتاة منذ ظهوره فى الثلاثينيات أيضا. مطالبا بتحالف مصر مع الأقطار العربية. والتفصيلات لا محل للإفاضة فيها هنا.

أما الوفد ـ حزب الوطنية المصرية العتيد، الذى أسهم إسهامه الكبير فى بناء هذه الجماعة، فإنه لم يكن يركز فى أدبياته السياسية على الدعوة الفكرية لمفهوم نظرى عن القومية المصرية، إنما بنى إسهامه فى بنائها على حس عملى، فجرت صياغته لها من حيث هى وحدة يلتحم بها عنصرا الأمة من المسلمين والأقباط، ومن حيث هى حركة مكافحة للاستعمار. وقد بدأ الوفد ـ كغيره ـ فى الثلاثينيات يستشعر الخطر على مصر مما يجرى فى فلسطين، ويلحظ أن الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين[1]. منذ هذا التاريخ بدأ مشاركته فى المؤتمرات العربية التى كانت تعقد لهذا الأمر.

ولا يظهر فى هذا السياق أن كان للأقباط موقف خاص من التوجه العربى لمصر، منذ تحقق الإنجاز الوفدى الكبير لثورة ١٩١٩، بتوحيد عنصرى الأمة ومزجهما فى إطار جامعى واحد. ولم يعد الأمر يتعلق بموقف قبطى وموقف إسلامى فى شأن يتعلق بوجود الجماعة السياسية فى مصر واستقلالها ونهضتها. وقد صيغ الإطار الجامعى الواحد للمصريين، وبنى ما سمى باتحاد عنصرى الأمة، صيغ وبنى على أساس مبدأ

---

(١) انظر شىء من التفصيل، البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢، ص ٢٤١ ـ ٢٤٨. الشهيد أحمد ماهر، صفحات من كتاب المجد والخلود وآيات من بيانات الشهيد العظيم ومقالاته وخطبه وآرائه السياسية والاجتماعية ومواقفه الوطنية. تصنيف محمد إبراهيم أبو رداع ط١. القاهرة مطبعة كرارة ص٩٢. ومطبعة مجلس الشيوخ جلسة ٢٠ يوليه ١٩٣٧.

المساواة التامة والمشاركة الكاملة فى الحقوق الوطنية وواجباتها. ومع الحرص على استصحاب هذا الإطار، لم يكن يقوم موقف خاص لأى من العنصرين بوصفه كذلك، أى بوصفه الدينى.

إن وجه أهمية موقف الوفد، أنه تنظيم للحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩، وأنه التنظيم الذى احتضن المفهوم المصرى واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره. وهو وإن لم يتبن فكرة الوحدة العربية صريحة معدلا أهدافه الوطنية على وفقها، فقد نزع منذ الثلاثينيات إلى هذه الفكرة وتطور بها تطورا وئيدا، يدل على تفتحه النظرى لها، وعلى أنه لا يقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها، ولا يرى تعارضا نظريا بينه وبينها.

وقد كتب مكرم عبيد، سكرتير عام الوفد والرجل الثانى بعد زعيمه مصطفى النحاس، فى مجلة الهلال فى إبريل ١٩٣٩، عن عروبة مصر التى تجد أساسا لها فى الجهاد من أجل الحرية. فيما يجمع بين مصر والبلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية، وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها فى حاجة إلى تنظيم لإيجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمى الموارد الاقتصادية وتشجع الإنتاج المحلى وتزيد فى تبادل المنافع وتنسيق المعاملات[(١)] . ولنا أن نقارن بين مقالة مكرم عبيد هذه وبين ما عرف عن سعد زغلول من قوله إن جمع مصر والبلاد العربية مجرد جمع لأصفار لا يضيف شيئا. وإن الفارق بين المقالين هو الفارق بين وفد ١٩١٩ وبين وفد ١٩٣٩، من حيث التوجه العربى.

ومنذ هذا الوقت لا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضا للانتماء المصرى الأعم ـ إسلاميا كان أو عربيا ـ ولا يبدو أن كان منها من يحرص على الجامعة المصرية الضيقة المانعة، إلا الاتجاهات الموالية للسياسة البريطانية، أو لقسم من كبار الرأسماليين ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التى كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير.

---

(١) انظر المكرميات جمع أحمد قاسم جودة. القاهرة ص ١٤٦.

إن الحس العملي للفكر السياسي المصري اعتاد أن يتناول موضوع الانتماء المصرى من زاوية كشف المشاكل واستخراج الحلول الملائمة لها. وهو بطبيعة الحال لم يعزف قط عن الخوض فى الجوانب النظرية. ولكنه كان يتجه، فى الغالب إلى تناول الجوانب النظرية فيما له ارتباط بالمشاكل العملية. فركز اهتمامه فى موضوع الجامعة المصرية على دمج العناصر الدينية للمواطنين، بمبدأ المساواة الكاملة بين المواطنين. وعالج الجوانب المختلفة للانتماء العربى لمصر من زاوية الأمن لها ولذلك لم يظهر وجه تناقض حقيقى بين المصرية والعروبة. وحتى ما يمكن أن يثور من تناقض نظرى بين الجامعة الإسلامية والجامعة القومية العربية، انحصر لدى المصريين فى أضيق نطاق حسبما يظهر من مطالعة الأدبيات السياسية منذ الثلاثينيات، لأن القومية العربية ظهرت أساسا فى صورتها العملية المستهدفة، صورة الوحدة العربية، بأى من أشكال التوحيد المناسبة.

إن ما قام به جيل الثوريين من المصريين الآباء، من تأكيد مبدأ المساواة التامة والمشاركة الكاملة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، وجهدهم فى ترسيخ هذا المبدأ فى صوره العملية الملموسة. هذا الأمر يتضمن جوهـــر ما قامت عليه الجماعة السياسية فى مصر. والمصرية بهذا التماسك تئول إلى الانتماء العربى الأعم بغير تناقض. ما بقى الحرص والجهد الواعى من المواطنين لدعم هذا التماسك وتثبيته.

نحن نقول المصرية بمعنى وحدة عناصر الأمة. ونقول العروبة بمعنى الوحدة العربية بالصيغة التنظيمية الملائمة فى الظروف السياسية والتاريخية المناسبة، ونقول الوطن بمعنى الأخوة بين المواطنين بمعيار المساواة والمشاركة. ونقول الاستقلال بمعنى الجلاء الأجنبى العسكرى وكف النفوذ الأجنبى عن مقدرات الوطن السياسية والاقتصادية. ونجتهد لاستنباط الصيغ العملية لتحقيق ما ننشد، فى إطار الانتماء الأشمل لمصر وضمان المساواة بين المواطنين. والصيغ العملية هنا هى بطبيعتها صيغ نضال وجهاد لإرساء الأهداف ودعمها، وضمان فاعليتها يتأتى من واقعيتها ومن كونها صيغا نضالية. ولا ضمان إلا فى الواقعية والنضالية معا، وإلا فى الانتماء للمصالح الأعم والأبعد للوطن.

المحـتويات

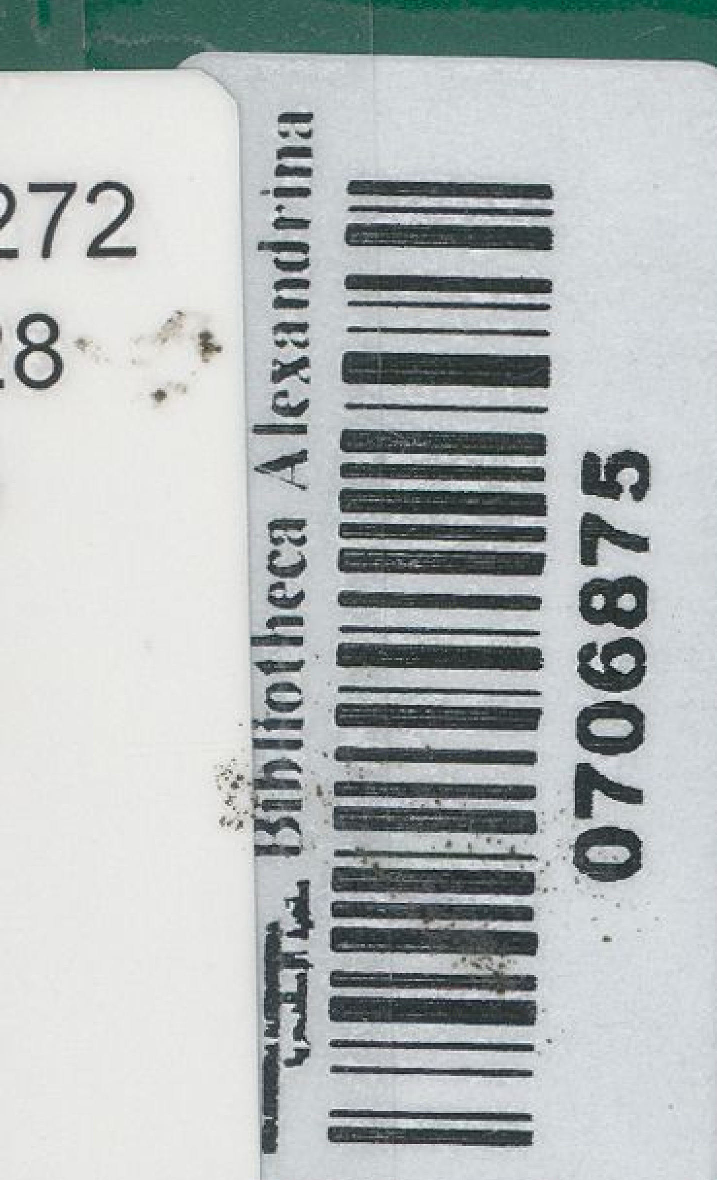
بيـن
الإسلام والعروبـة

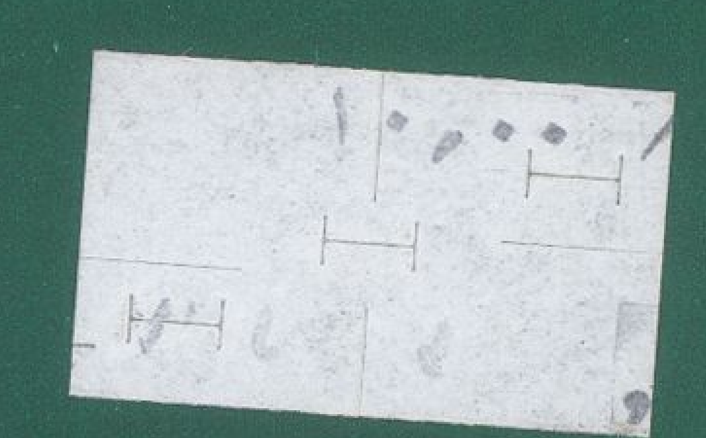




نحن لا نختار العروبة ولا نختار الإسلام، فهما مضروبان علينا، والقطرية مضروبة على كل من المصرى والعراقى والمغربى، كل فى دياره، كما أن الإنسان لا يختار لغته ولا يختار أباه وأمه. لكن اختيارنا يتأتى من زاوية أخرى.

هى كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر؟ هل نقيمها فى وضع التنافى أو فى وضع التكامل؟ فى هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا، وأن نحقق ما نصبو إليه، واضعين فى حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملابسة.






6 221102 005395

دار الشروق